الدكتور عبد العزيز العيّادي

مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي

بحث لنيل شهادة دكتوراه الدولة
نوقشت بجامعة تونس سنة 2003

إشراف الأستاذ الدكتور فتحي التريكي

حامد للنشر والتوزيع

الكتاب : مسألة الحرية ووظيفة المعنى
في فلسفة موريس مرلو- بونتي
الكاتب : عبد العزيز العيادي
السحب : 500 نسخة
الطبعة : الاولى أفريل 2004
المطبعة : المغاربية للطباعة والإشهار – الشرقية – تونس
الإيداع القانوني : أفريل 2004
الناشر : دار صامد للنشر والتوزيع – 72، نهج القيروان
3000– صفاقس – الجمهورية التونسية
الهاتف : 447 226 74

إهـداء

إلى الأُمِّ والأُمَّة... وإلى حورية، عُلُوُّ هِمَّةٍ وَجُودُ وُجُودٍ

شكـــر

أتوجّه بالشكر إلى أستاذي الجليل فتحي التريكي لقبوله الإشراف على هذا العمل ولصبره عليّ زمنا غير يسير حتى يبلغ هذا العمل بعض التّمام. كما أتوجّه بالشكر إلى الأستاذ الصديق عبد المجيد العيادي الذي يرجع إليه الفضل في مدّي -طيلة إقامته بأمريكا- بأهمّ ما كتب عن مرلو-بونتي بالأنغليزية. كما لا يفوتني أن أوجّه خالص شكري إلى السيدة عفيفة الزغباني التي عملت على أن يخرج هذا العمل على أحسن صورة وإلى الأستاذ الصديق ناجي العونلّي الذي لم يبخل عليّ بنصحه وجهده.

فمنّا إلى هؤلاء وإلى كلّ من ساعدنا توجيها وتطلّعا كل الشّكر والتّقدير.

مختصرات مؤلّفات موريس مرلو-بونتي

Projet : *Projet de travail sur la nature de la perception*
NP : *La nature de la perception*
SC : *La structure du comportement*
PhP : *Phénoménologie de la perception*
PP : *Le primat de la perception*
HT : *Humanisme et terreur*
MMB : *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*
SNS : *Sens et non-sens*
MPS : *Merleau-Ponty à la sorbonne*
Inédit : « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty »
EP : *Eloge de la philosophie*
SHP : *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*
PM : *La prose du monde*
Parcours : *Parcours*
AD : *Les aventures de la dialectique*
RC : *Résumés de cours*
N : *La nature*
S : *Signes*
OE : *L'œil et l'esprit*
VI : *Le visible et l'invisible*
CC : *Notes des cours au Collège de France*

مقدّمة

مقدمة

كان هيغل استهلّ توطئة **فينومينولوجيا الفكر** باستعراض ما لا يمكن أن يكون توطئة فلسفيّة لأثر فلسفي. قد تتمثّل التّوطئة في بيان الأهداف المرجوّة من الأثر وفي ذكر الدّافع إلى الكتابة وفي إظهار العلاقات التي لهذه الكتابة بما يسبقها أو يعاصرها إزاء نفس القضيّة أو في إعطاء لمحة تاريخيّة عنها أو في تحديد إجمالي لمضمونها ونتائجها أو في اتّخاذ وجهة نظر إزاءها أو في استعراض جملة من الافتراضات والإثباتات المتعلّقة بها. إلاّ أنّ أشكال التّوطئة هذه جميعها ليست فلسفيّة في شيء[1] إذ «مثل هذه العمليّة عوض تركّزها في الشيء (الفلسفي) إنّما تجتازه وعوض سكناه ونسيان ذاتها فيه فإنّ مثل هذه المعرفة تباشر شيئا آخر وهي تظلّ بالتّالي عند ذاتها عوض أن تكون عند الشّيء وأن تسلم إليه عنانها» [2]. لا ريب أنّ هاجس هيغل هو أن يرى الفلسفة كحبّ للحكمة تتحقّق كحكمة مجسّدة فعليّا دون أن ينفي هذا التّجسّد الفعلي الصّيرورة التي صاحبت تكوّنه ذلك أنّه إذا كان التّوق هو التّوثّب أو الاندفاع الذي ما يزال يفتقر إلى التّحقّق فإنّ النّتيجة النّهائيّة معزولة عن تكوّنيتها هي الكلّي الميّت[3] وفي ذلك تعبير في نفس الآن عن الحركة الجدليّة كسيرورة موحّدة كما عن ضرورة أن تنسل الفلسفة من داخلها المنهج الذي تقارب به مضمونها فضلا عن إدراكها لذاتها كـ

---

1 -أنظر : Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite, éd Aubier Montaigne, Paris1987 (1ère éd 1941), Tome I, p.5

2 -نفس المرجع ص7

3 -أنظر نفس المرجع ونفس الصفحة

"لحظة" واللّحظة تعبّر هاهنا عن «المجموع في واحدة من انبثاقاته الجزئيّة شأن ما تكونه فلسفة ما في صلب تاريخ للفلسفة» [1].

إنّ مطمحنا ليس مطمحا هيغليّا باحثا عن الكلّ وعن الكلّي وإنّما الذي يعنينا من هيغل هو إلحاحه على "العنصر" الفلسفي أي على ما به تكون الفلسفة فلسفة في غير ما حاجة إلى مقارنتها بسواها أو في جعلها وجهة نظر حول العالم أو في البحث عمّا يشرّع لها من خارج ضرورتها هي بالذّات. فالذي شدّنا إلى الإنطلاق من هيغل في ما نحن مقبلون عليه هو هذا الحسّ المأساوي لحركة الفكر وهو يفصل بين أشيائه وللفلسفة وهي تتعهّد العالمَ عودا على بدء تعهّدها لذاتها وهي تعرض ذاتها لتاريخها علّها تنجو من اغتراب الإنبساط في الشّبيه والمشبوه وفي الأخلاط والإستلاحات ولذلك كان الإلحاح منذ البدء على كيفيّة البدء وعلى تبيّن ما به يكون التّقديم فلسفيّا.

إذن إلى أين يتّجه التّقديم الفلسفي ليكون فلسفيّا؟ أيعرّف موضوعه ويحدّد عناصره ويجلي خفاياه؟ أيبحث عن أصله وماهيّته؟ أم يكون سهما يخترق موضوعه مع أنّه يجد مأواه في ما يخترق فينثني على ذاته وينثنّى في موضوعه؟ إنّ التّساؤل الأخير هو –في تقديرنا– بؤرة الإلغاز الفلسفي حتّى وإن تعلّق الأمر بتاريخ الفلسفة حيث تعود الفلسفة على ذاتها تسألها وتعرّفها لتتعرّف عليها. فالسّؤال هنا إذا ما انقدر على موضوعه انغمر فيه عينيّا وأصبح أفقا شموليّا أي دوّامة تحفر وتنحفر، تسكن مواقع التّقاطع لا يشغلها الأبد ولا يستهويها المباشر فلا يكون لها من الأزمنة إلاّ الحاضر الذي ليس حاضرا إلاّ لأنّه مفتوح لآن لم يجن بعد هو الحاضر المقبل وهو ما يعني أنّ السّؤال يكوّن ذاته في صلب ما تمّ التّفكير فيه ولكنّه لا يتحدّد بشكل واف إلاّ بما به يكون معاصرا لغير زمانه. هذا الإنفتاح تحديدا هو الذي يجعل مطلوبنا –ونحن نقدم على محاورة فلسفة مرلو-بونتي– ليس هو القبض على "ماهية" هذه الفلسفة بشكل "موضوعي"، ذلك أنّ التّعامل مع تاريخ الفلسفة ومع الفلاسفة لا يمكن أن يكون تعاملا "موضوعيّا " بالمعنى الذي تكون فيه الموضوعيّة معرفة دُونَ ذات أو حتّى دون ما هو ذاتيّ في الذّات. أي أنّ هذا التّاريخ ليس مجموعة من النّصوص نعلّق عليها حرفيّا بل علاقتنا به علاقة حيّة ومتوتّرة تختار وتؤوّل وتسكت عن الكثير من الجوانب، وليست هذه الخصائص خصائص منهجية تحتاجها قراءة ما كما تحتاج غيرها من القراءات إلى غيرها من الخصائص بل هي ضرورات بدونها لن يكون للفلسفة تاريخ ولا للفلاسفة تواصل. على أنّ الإختيار والتّأويل والسكوت ليست فرزا وانتقاء من أجل إخضاع نصوص الفيلسوف لتأويل

[1] - Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, éd Gallimard, Paris1993,p.69, note 2 (القول للمترجمين)

قسري أو لِيَدٍ طولَى لقراءةٍ تزعم امتلاكها كلّ المفاتيح التي بها تفكّ غموض تلك النّصوص وتجلي معانيها وكأنّها أعرفَ بتلك المعاني ممّن أبدعها مع أنّه هو ذاته لم يتمكّن منها في تمام الشّفافيّة والوضوح بل كان يصارعها قدرا -لا افتعالا للعراك والخصومة- هو قدر الفكر باحثا عن فرادته وإن في ألف موقع وثنيّة. إذن نحن لا ندخل فلسفة مرلو-بونتي بزعم معرفة "موضوعيّة" بها، تستحوذ عليها و"تفسّرها" وترصف نصوصها ولكنّا لا ندخلها أيضا مؤوّلين متحرّرين كليّا ممّا فيها يساعدنا على إضاءتها. فما يفصلنا عنها يقرّبنا منها وما لا يستطيعه التّفسير يضطلع به التّأويل على أن لا يكون التّأويل « "فكر تحليق"، إنّه لا يحلّق فوق الآثار على علوّ حيث تُختزل "التّفاصيل" إلى حدّ الإنتهاء إلى الإمّحاء. إنّه على العكس من ذلك يرى تفاصيل النّصوص تنبجس وتغزر في جلاء وقروئيّة ليس للبصر الحسير، بَصَرُ سعة الإطلاع الموضوعي المستغرق في ركامه حتّى أن يحلم بهما» [1]. فالتّأويل الذي نعني ليس خيانة للنّصوص تشويها أو تحريفا أو استيلاء غير مشروع بل هو شهادة على العلاقة الحيّة والمتوتّرة بالنّصوص، علاقة تعمل على صون التّوتّر لأنّها لا ترى في ما تحاوره معاني مستتبّة بل تستشعر في كلّ تمفصلاته وتفرّعاته عارضيّة عطوبة لا يتمكّن منها الوفاء الحرفي للنّصوص، وهو وفاء كأنّه لا إهاب له ولا موقع يصدر عنه وبما هو كذلك فإنّه غير قادر على الإصغاء إلى ما هو معنيّ به لأنّه يبدو «بوجه من يعرف كثيرا إلى حدّ أنّه لا يعير اهتماما لتعلّم ما معنى أن نعرف لأنّه لا يمنح ذاته فرصة تعلّم ما معنى أن نجهل» [2].

لكن ألا تظلّ مع ذلك للتّأويل خطورته، لا الخطورة المتأتية منه هو ذاته كترحال وإنّما الخطورة العائدة إلى الخطاب المكتوب ذاته؟ ألم ينبّهنا أفلاطون إلى أنّ الخطاب المكتوب تتناقله أيد مختلفة ويكون عرضة لتأويلات عدّة في غياب صاحبه وبالتّالي يجعله يتمّه عاجزا عن ردّ الهجومات وعن المدافعة عن ذاته[3]؟ لهذا التّوجّس ما يبرّره وخاصّة في علاقة الأحياء بالأموات. لكن ما قد يحدّ من مأساويته هو إمكانية التّعاطي مع الأموات شأن

---

[1] - Gérard Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, Paris1970, p.20

[2] - Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe, Essai sur les dialogues de Platon*, éd Les belles lettres / Vrin, Paris1985, p.99

[3] -أنظر : - Platon, *Phèdre*, traduction de Luc Brisson, Flammarion, Paris1989, 275d - 276a.

مسألة يتم النّصوص هي التي تعنينا في هذه الإشارة إلى محاورة فيدروس دون أن تغيب عنّا مسأليات الشّفهي والمكتوب والعلم والذّاكرة والحقيقة والمظهر والعقل والكلمة واستتباعات نظريّة التّذكّر والنّقد الموجّه للخطباء -الكتبة (logographes) فضلا عن الولاء الأفلاطوني- في هذه المحاورة- لسقراط الذي لم يكتب

التّعاطي مع الأحياء، نحاورهم ونصارعهم ونبادلهم السّؤال والسّجال إذ «نحن لا نقرأ فقط نصوصا، بما أنّ هذه النّصوص تؤثّر فينا وتوقظنا وتحرّرنا، تجتذبنا وتصدّنا. وهكذا نتوصّل إلى تردّد بين الأسئلة والأجوبة. حينها فقط تبدأ المعاشرة الحقيقيّة» [1]. إذن هذه العلاقة الحواريّة هي التي تمنع من الإختزال والإنتقاء وهي التي تعرّي كلّ ما يزعم لنفسه التّأبّد في أصل ثابت لتكشفه كأفق تاريخي ليس له أن ينغلق كليّا في موقعه الأصلي وهي حين تُغير على النّصوص لا تطعّمها بالدّلالة تطعيمها لواقعة خام بل هي تحوك علاقات المضامين والضمنيات في تبادل مستمرّ للأدوار والمواقع عملا على التّخلّص من الإنحباسات والصّنافات التي هي «أعوان السّلطة في الفلسفة» [2]. ألم يقل مرلو-بونتي ذاته إنّ «تاريخ الفلسفة مواجهة للأنساق وتواصل معها وهو شبيه بالتّاريخ الذي يمكن أن يكون لنا مع النّاس. فالفلاسفة اختاروا ولا ريب واختيارهم يصاحبه دوما -كأنّما على هامشه- ارتياب فيما تركه جانبا. كلّ وعي بشيء ما هو في نفس الآن وعي بما ليس هو هذا الشّيء وكلّ اختيار فلسفي يبرز على قاعدة ممّا لم يقع اختيار» وعلى هذه الجهة يتواصل الفلاسفة. فهذا المتبقّي هو الذي يحفظ الحوار بين النّاس ويحفظ بالتّالي تاريخ الفلسفة» [3].

هذه العلاقة الحيّة والمتوتّرة -تصادما وتواصلا- بتاريخ الفلسفة والتي قُدّت من نفس نسيج العلاقة بالنّاس هي التي فتحت لمرلو-بونتي سبلا وآفاقا حاول استكشافها وهو يعيد النّظر في شروط خطاب الميتافيزيقا وفي كيفيّة تعلّم رؤية المعنى أو إبداعه وقوله وفي تفحّص مواقع الحريّة وفي العمل على الخروج من توثين الحقيقة وتأليه النّاس. إنّ إقحام الفكر في إعادة نظر مستجدّة تفجّر حتّى حدود فكر صاحبها ليست فقط ميزة ذاتيّة عائدة إلى شمائل الفيلسوف بل هي الإلتقاء بجهد الفكر الحديث الذي يعمل كادحا على بلورة مواقعه متجشّما ارتياد اللاّمسموع واللاّمرئي، نافذا إلى الهوات السّحيقة وفاتحا منافذه للاختراقات. وبالفعل لمرلو-بونتي حوار عجيب مع تاريخ الفلسفة من هرقليطس إلى سارتر وله حوار موصول مع العلوم من الفيزياء والبيولوجيا والفيزيولوجيا إلى علم النّفس والأنتروبولوجيا واللّسانيات وحوار لا يقلّ حدّة مع التّاريخ والسّياسة والأدب والرّسم وكلّها اهتمامات قائمة لديه منذ أولى

---

1 - Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, Union générale d'éditions, coll 10/18, Paris1972,Tome I, p.68

2 - Gilles Deleuze, *Dialogues* (en collaboration avec Claire Parnet), Flammarion, Paris1977, p.8

3 - Merleau - Ponty, MMB, p.12

كتاباته إلى آخر ارتعاشات الكتابة بين يديه حين يموت في الثّالث من ماي سنة 1961 وهو في الثّالثة والخمسين من عمره.

لقد عاصر مرلو-بونتي أخصب مراحل الفلسفة الوجودية وشارك سارتر في إدارة تحرير مجلّة **الأزمنة الحديثة** ودافع بوضوح عن الوجودية في بعض مقالات **المعنى واللاّمعنى** إلى حدّ أنّه كتب عن الوجوديّة عند هيغل. والوجوديّة التي دافع عنها مرلو-بونتي ليست دُرجة سارية أو مجرّد خانة من الخانات التي تصنّف الأفكار والمواقف بل هي الفلسفة التي تتجاوز القسمة القائمة بين الماهية والواقعة وبين الموجود في ذاته والموجود لذاته وتتخلّى عن الصّور التّقليديّة للوعي. بهذا المعنى تكون الوجوديّة عودا إلى الوجود المعيش في تقلّباته ووقائعيّته وفي كيفيّة كشفه واختباره ومعاناتنا له في تجربتنا الإدراكيّة بكلّ استتباعاتها : العالم والذّات والآخرون وما أدخله عليها مرلو-بونتي من تنويعات وبذلك تكون الوجوديّة وكأنّها تنويعة فينومينولوجيّة تحمل صاحبها قريبا من "الهاءات" الثلاث نعني هيغل وهوسرل وهيدغر، لكن هذه الأسماء لم تستوقف مرلو-بونتي بل استوقفه « ما هو تاريخي جوهريّا في مجهودهم الفلسفي لأنّ مراجعه تشير إلى تفضيل معيّن : تفضيل هيغل صاحب الجدليّة المفتوحة واللاّنسقيّة وتفضيل هوسّرل المرحلة الأخيرة على حساب هوسّرل المرحلة الأولى وتفضيل هيدغر كان له أن لا يتخلّى عن اتّصال الكينونة بالوجود»[1]. هذه الملاحظة التي أبداها أندريه روبينيه منذ سنة 1963 يكاد يعيدها بول ريكور حرفيّا بعد عشر سنوات حيث لاحظ أنّ فلسفة مرلو-بونتي فلسفة وجوديّة قريبة من هوسّرل المرحلة الأخيرة والذي يحملنا برنامجه التّكويني باتّجاه أركيولوجيا المعنى وهي فلسفة صعود المعنى، أمّا إلى جوار هيغل فتحملها "غائيتها" لكن يمنعها حسّها الحادّ بالعرضيّة من الإكتمال في روح كلّي، أمّا ما يقرّبه من هيدغر فإنّما هي فلسفة الكينونة الأصيلة لو لم يبعده عنه بحدّة رفضه لكلّ قفز بين الوجود والموجود[2].

بالإمكان القول إذن إنّ مرلو-بونتي احتفظ بالأساسي من هيغل وهو توتّر الوعي وحيرة الفكر وقلق الصّيرورة واحتفظ بالأساسي من هوسّرل حينما بيّن في **الفيلسوف وظلّه** أنّ المهمّة الفلسفيّة كما أدركها هوسّرل تنشر دائما ظلاّ لا يمكن إزاحته وهو ظلّ لا نكاد نزيحه حتّى نراه يظهر من جديد[3]. أمّا في علاقته بهيدغر فمواقع الإلتقاء والإفتراق بينهما

---

[1]- André Robinet, *Merleau - Ponty : Sa vie, son œuvre*, P.U.F., Paris1963, p.63

[2]- أنظر: Paul Ricœur, Préface livre de Brent Madison: *La phénoménologie de Merleau Ponty*, éd Klincksieck, Paris1973, p.13

[3]- أنظر : Merleau - Ponty, S, pp.202 - 204

كثيرا نختزلها بإجمال في توجّههما معا إلى التّأكيد على الطّابع التّكاملي للوجود الإنساني الذي تحمله قصديّته الفعّالة باتّجاه العالم لتأسيس "الوجود-مع" فضلا عن بحثهما عمّا يسبق القسمة والفصل بين الذّات والموضوع مع كلّ استتباعات هذا البحث، أمّا ما يفصلهما جذريّا فهو توجّه مرلو-بونتي إلى الإدراك الحسّي وتوجّه هيدغر إلى الكينونة وتاريخ الميتافيزيقا وما يتبع ذلك من اختلافات في ما يتفرّع عن اختلاف المنطلقين ولعلّنا نقدر أن نقول عن هذه العلاقة ما كان قاله عنها سارتر : لقد «تمكّن مرلو-بونتي من إعادة قراءة هيدغر وفهمه بشكل أفضل دون أن يخضع لسلطان تأثيره : فسبيلاهما تقاطعتا، هو ذا كلّ شيء» [1]. فمرلو-بونتي ليس هيدغريّا أكثر من كونه هيغليّا أو ماركسيّا أو هوسرليّا، فهو هؤلاء جميعا -مع آخرين كثيرين حاورهم كديكارت وكانط ونيتشه وبرغسون وسارتر- لكن على طريقته. والتّحاور مع كتابات هؤلاء لا يضع هذه الكتابات موضع قداسة بل هي معالم طريق فراغها موحش وظلالها كثيفة واللاّمفكّر فيه منها عظيم الثّراء، لذلك كان مرلو-بونتي وسّع خارطة الفينومينولوجيا التي يقع التّعرّف عليها «كنمط أو كأسلوب. إنّها توجد كحركة قبل بلوغها وعيا فلسفيّا كاملا. إنّها على الطّريق منذ زمن بعيد ومتّبعوها يجدونها في كلّ مكان عند هيغل وعند كياركغارد بالطّبع ولكن أيضا عند ماركس ونيتشه وفرويد» [2]. فالفينومينولوجيا إذن ليست صياغة جاهزة أو مذهبا مكتملا بل هي إمكان مفتوح وهي وفق عبارة مرلو-بونتي ذاته «لا يمكن بلوغها إلاّ بطريقة فينومينولوجيّة» [3]. فمنذ البدء لم تعد المسألة متعلّقة بهوسّرل واشتقاقاته -وإن كان تحاور مرلو-بونتي معه سيكون مطوّلا- بل بتاريخ الفلسفة وبكيفيّة تأويله وليس في ذلك تنكّرا لهوسّرل بل التّنكّر للفينومينولوجيا كلّها هو لو لم يكن هو ذا موقف مرلو-بونتي.

إنّ التّحاور مع مرلو-بونتي يجب أن يبتعد إذن عن لعبة التّأثيرات و«هي لعبة لا نخشى فيها الخسارة أبدا ولكن نخشى أيضا أن لا نربح منها شيئا» [4] بل لعلّ الخسارة فيها أفدح لأنّها تختزل أصالة الفكر وتذيب الفروق وتلهي عن تعرّج الأفكار وتعقّدها وذاك بعض ما حصل مع مرلو-بونتي في مقارنته بسارتر أو في ردّه إلى هوسّرل أو في إخضاعه إلى تأثير هيدغر دون حرص على بيان المختلف في هذا الانتماء المشترك للفينومينولوجيا. ففي

---

1 - J. P. Sartre, «Merleau - Ponty Vivant », in *Les temps modernes*, n°= 184 - 185, 1961, p.367

2 - Merleau - Ponty, PhP, p.II

3 - نفس المصدر ونفس الصفحة، وكذلك S, p.224

4 - Jean Pierre Charcosset, *Merleau - Ponty. Approches phénoménologiques*, Hachette, Paris1981, p.41

المقارنة بسارتر مثلا وكما بيّن بيار تروتينيون «يجب أن نقول منذ البداية إنّه تحت اللّغة المشتركة للفينومينولوجيا تشكّلت فلسفتان مختلفتان جذريّا» [1] وهو ما ينطبق أيضا على العلاقة بهوسرّل أو بهيدغر أو بغيرهما من الأسماء والمذاهب وهو ما يؤكّد اليوم ضرورة « القطع مع المباحث الكلاسيكيّة في أدبيات مرلو-بونتي (وهي مباحث مكرورة تكاد تكون كاريكاتوريّة مثل: مرلو-بونتي وسارتر، مرلو-بونتي والوجوديّة، مرلو-بونتي والماركسيّة) من أجل رسم إمتدادات فكر لم ننته بعد حقّا من قراءته» [2] وهو فكر له أصالته وفرادته[3] في علاقته بهذا العائد دوما، نعني بفعل التّفلسف. لذلك وكما عارضنا لعبة المقارنات الاختزاليّة لا بدّ من مواجهة شكل آخر من القراءات التجزيئيّة التي تقطّع «آثار مرلو-بونتي بالمقراض : مرلو-بونتي أوّل وثان وثالث... وكلّ واحد منهم كان له أن يتلاءم مع المراحل السّياسيّة والإستيتيقية والهيدغريّة» [4]. مثل هذه القراءات تغفل وحدة كتابات مرلو-بونتي كما توتّر الفكر وحركته التي يعود بها على ذاته لانشغالها بخطيّة التّطوّر والنّضج. لكن من أدرانا أنّ الكتابة تكون أعمق وأجمل كلّما تقدّمنا في السنّ؟ وأنّ الفكر يتخلّى راضيا وبيسر عمّا ارتاد

---

[1] - Pierre Trotignon, *Les philosophes français aujourd'hui*, P.U.F, coll « Que sais-je ? », Paris1967, p.49

[2] - Olivier Mongin, « Apprendre à voir », in *Esprit* n°= 66, Juin1982, p.5

[3] -للتّعبير عن هذه الفرادة سنشير هنا إلى ثلاثة شواهد على سبيل المثال لا الحصر. وأوّل هذه الشّواهد كان صدر عن هيدغر في رسالة إلى جان بوفراي سنة 1961 بُعيد وفاة مرلو-بونتي وممّا جاء في هذه الرّسالة قول هيدغر : "مع أنّني لم أتعرّف شخصيّا إلى مرلو-بونتي فإنّني كنت أحزر فيه، بما كان كتبه وبما كان عزم عليه، فكرا حرّا وصادقا كان يعرف ما هو شأن الفكر وما الذي يقتضيه... وعزاؤنا هو أن نقول لأنفسنا إن الصّديق الذي مات إنّما خط سبيلا أصيلة لفكر حقيقي، سبيلا موصلة إلى حدّ المجال الذي لم يطله قطّ ضجيج وصخب الإتّجاريين" (Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Vrin, Paris1986, p.159). أمّا الشّاهد الثّاني فلأليفييه مونجان الذي يرى في مرلو-بونتي "مفكّرا ساحرا وجذّابا إذ بقدر ما كان يشعرنا بعدم التّلاعب بالمفهوم وبالتّأمّل بقدر ما كان شغوفا بالعصر : لقد كان يفلت باستمرار وسيواصل إفلاته. ألم يستهلّ على طريقته فكرا كتابته تتناغم وحداثتنا، فكرا يعرف أن تاريخ الفلسفة لن يكفي لمنحه ما به يبرّر وجوده؟ وبتذكيرنا أنّ سيزان "يفكّر رسما" ألم يكن (مرلو-بونتي) يحلم بصمت لـــ "يرسم فكرا"...؟" (Olivier Mongin, « Harmoniques », in *Esprit* n°= 66, 1982, p.149). الشّاهد الثّالث لمفكّر بلجيكي اهتمّ كثيرا بفلسفة مرلو-بونتي، هو مارك ريشير الذي يقول : «يبدو لي من المستعجل اليوم أن أبيّن أنّ المعنى المرلو-بونتي للفينومينولوجيا، إذا ما تحدّثنا بصرامة، لا هو هوسّرلي ولا هو هيدغري بل هو معنى جديد جدّة قادرة على كسر هذه الأحكام المشبعة بالمضمرات والتي تزعم حركة حقيقيّة للرّاهن وللتّاريخ لتجعل من الفينومينولوجيا حانوتا للأثريات المهجورة. إنّ مسألة معنى الفينومينولوجيا تبدو لي مسألة استراتيجيّة من حيث أنّها هي ذاتها مسألة معنى الفلسفة...» (Marc Richir, « Le [illegible] de la phénoménologie dans le visible et l'invisible », in *Esprit* n°= 66, 1982, p.125)

[4] - Olivier Mongin, « Harmoniques », in *Esprit* n°= 66, 1982, p.149

واعتاد من المواقع؟ قراءات أخرى كلّما قاربت فلسفة مرلو-بونتي ألحّت على عدم اكتمالها نتيجة الموت الفجئي للفيلسوف وكأنّها تبحث بذلك عن أعذار لما قد يَعتَوِر هذه الفلسفة من النّواقص وعن تبرير لصوتها (هذه القراءات) العالي الذي به تغطّي "أصوات الصّمت" في خطاب الفيلسوف ولذلك هي لم تتمكّن من جذريّة اللاّإكتمال المحايث لفعل التّفلسف وأحالَتْه إلى فجائيّة الموت تعلّل بها ما ظلّ مفتوحا في ملاحظات وتقييدات وهوامش الفيلسوف ولم تعمل على تفهّم أنّ الذي ظلّ كذلك إنّما هو الفكر الكادح والمنهمّ سواء اخترمته المنيّة مبكّرا أو أمهلته إلى أمد. فنحن «لسنا متيقّنين أبدا من أنّ فيلسوفا قد تصوّر نسقا متماسكا تمام التّماسك ونحن أقلّ يقينا... من أنّ فكره كان سيصبح نسقيّا لو امتدّ به العمر، وبالمقابل من المؤكّد أنّه طرح على ذاته مسائل وعمل على حلّها حتّى وإن ولم يتمكّن من ذلك كليّا»[1].
لذلك لعلّه من الأفضل الالتفات إلى حركة المعاودة الإختلافيّة التي تفتح سبلا للفكر يرتادها متأنّيا. فـ «الفلاسفة لا يتعجّلون وما من داع لمؤاخذتهم على ذلك»[2] والفكر الذي يحتاج إلى ما يكفي من التّأنّي ليس فكرا عاطلا بل مسؤوليته عظيمة إزاء ما يستمرّ وما يتغيّر. ففي أعمال مرلو-بونتي «لا يتعلّق الأمر إذن بإنكار تطوّر فكر حيّ وإنّما بملاحظة أنّ نفس الفكر ونفس المركز المنيع هما في صميم كلّ هذه الأعمال»[3]. هي ذي المفارقة التي كان عبّر عنها مرلو-بونتي ذاته في مغامرات الجدليّة وهي ليست فقط تعبيرا عن مسؤوليّة الفكر معرفيّا بل هي أيضا تعبير عن المسؤوليّة الإتيقيّة للمفكّر الذي «عليه أن ينزّل ما كان فكّر فيه بالأمس في ما يفكّر فيه اليوم. وبقدر ما يكون على خطإ في البحث عن كلّ أفكاره الحاضرة في كتاباته الماضية -لأنّ في ذلك اعترافا بأنّه لم يعش ولم يكتسب أيّ شيء في الأثناء- بقدر ما يتوجّب عليه تفسير العبور وذلك هو المبرّر الأساسي لوجوده»[4]، وإنّه لعسير هذا المرور المتعاكس للأزمنة وللمشكلات وللحلول ولكيفيات الفهم ولحركة التّصالب فـ «كلّ من المهمّتين جسيمة : أن نظلّ أوفياء لما كنّا وأن نستأنف كلّ شيء من البداية»[5].
لكن متى كان الفكر يُنجَز في اليسر ومتى كانت له جدارته خارج الصّبر وهو يتسلّق الزّمن! وإذن هذا التحيّر أو هذا التّشخشب هو الذي يجعل علاقتنا بنصوص مرلو-

---

1 - Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 5e éd 1983 (1ère éd 1962), p.13

2 - Merleau - Ponty, SNS, p.240

3 - Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, PUF, Paris1971, Tome 2, p.706

4 - Merleau - Ponty, AD, p.333

5 - Merleau - Ponty, S, p.12

بونتي علاقة قلقة وهو الذي يخلّصنا من المقارنات والبحث في الأسبقيات وهو الذي يحصّن الفكر أيضا «ضدّ البحث عن خلاصه في الهرب والفقر» [1] أو في الإحتماء بالماضي أو بالآخرين، لذلك حينما اخترنا أن نحاور الحرّيّة والمعنى في فلسفة مرلو-بونتي فإنّما اخترنا أن نحاور الفلسفة ونحن نعاصر هجمة العلوم الإنسانيّة والمشكلات الإبستيمولوجيّة على الفلسفة، ذلك أنّ البحث في الحرّيّة والمعنى هو البحث في المركز الصّميمي للفلسفة والعمل على حمل ذواتنا إلى عمق هذا المركز أي التّوجّه إلى الأساسي أو المصيري. فـ « في تاريخ الإنسانيّة لا نتغلّب أبدا على الأساسي بإدارة ظهورنا له وبالتّخلّص منه ظاهريّا بمجرّد النّسيان، إذ الأساسي يعود دوما ويبقى فقط معرفة ما إذا كان عصر ما مهيّأ لمواجهته ومعرفة ما إذا كان قويّا بما يكفي لهذه المواجهة »[2]. ولعلّ في ما حدسته فلسفة مرلو-بونتي من القوّة ما به حملت ذاتها إلى هذا الأساسي وهي تستهلّ عملها في الوجود الإنساني المتزمّن وفي حضور العالم وحضور الإنسان فيه وفي هذا التّراوح بين "الكلمات" و"الأشياء" بدءا من الأرض التي تنطلق منها سهام الفكر تقرأ وتكشف وتؤوّل وتعبّر عن الحاجة إلى المعنى وإلى « تشكيل الوقائع بقدر ما هو متاح للإنسان أي تحريره من قيوده وتوسيع قدرته ومجال فعله »[3].

هذه الفلسفة التي تجد مغرسها في أجساد العالم والتّاريخ والإنسان لتصبح هي ذاتها جسدا من فرط ترحالها بين الأجساد، كيف تحاور الحرّيّة والمعنى وبأيّ الأدوات تتابعها؟ ما هي حتّى تتجمّع كلّ مرّة في مجاز عام فتتحدّث عن الحرّيّة والمعنى وهي تتحدّث عن الأرض والطّبيعة والإنشباك والتّصالب واللّحم؟ ماذا تكون الفلسفة اليوم عند المعاصرين لو لم تجمّع وتكثّف جملة من التّقنيات تمارس ذاتها من خلالها وتعيد النّظر في موضوعاتها وتعيّن حدودها في تقاطع الوقائع والمجازات؟ ماذا تكون الفلسفة اليوم لو لم يغامر خطابها باقتحام مواقع السّلطة والرّغبة وبمحاورة الحدثي والمعيش والجسد والإدراك الحسّي وبالتّسلّل داخل النصوص تستولد معانيها في انعطافات التّراكيب وفي وشائج الكلمات؟ ما علاقة الفلسفي بالغير-فلسفي ولِمَ تسعى الفلسفة إلى « التّوغّل في الحسّي وفي الزّمن وفي التّاريخ

---

1 - Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philisophie*, traduit par J. Gibelin, Gallimard, Paris1954, Tome I, p.94

2 - M. Heidegger, *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, traduit par Jean François Courtine, Gallimard, Paris1977, p.18

3 - Roland Caillois, « De la perception à l'histoire. La philosophie de M. Merleau - Ponty », in Deucalion, n°=2, 1947, p.60

باتّجاه تمفصلاتها [1]؟ ما الذي يشرّع للفلسفة -بعد كلّ هذا- أن تعود لمساءلة المعنى والحريّة وكأنّها لم تغادر قطّ موقع انشغالاتها الأولى؟ وحينما نسأل : ما الحريّة وما المعنى؟ هل يكون سؤالنا سؤالا في الماهية أم هو سؤال تعيين ظهوري غير مستغرق في كيان مفترض ومُنْتَه للمعنى وللحريّة، هو سؤال معه ينبثق ما عنه يسأل ليكف موضوع السّؤال عن الوجود لحظة خروجه عن سؤاله؟ بصيغة أخرى هل السّؤال سؤال عمّا تقوّمه الماهية أم عمّا تتقوّم به الماهية أم أكثر من ذلك عمّا يشكّل عِرقا مشتركا عابرا للزّمن ومتقلا بالحياة منفكا عن التّمييز السّائد بين الماهية والوجود؟ ما الذي يشرّع للعلاقة بين الحريّة والمعنى وما الذي يدعونا لمحاورتها؟ ما الذي يعيدنا إلى هذه الأسئلة في فلسفة مرلو-بونتي الذي يكاد يلفّه الصّمت ولا يذكر مفكّرو اليوم إسمه إلاّ قليلا؟ هل بإمكاننا القول إنّ هذا الصّمم إزاءه هو ذاته الصّمم إزاء هذا العناد المتجدّد لسؤال مربك هو سؤال الفلسفة ذاتها وسؤالها لذاتها؟ أليس الفيلسوف هنا -وهو يستعيد أسئلة الحريّة والمعنى- كالرّاقص فوق الجمر أو كالمعلّق فوق هوّة سحيقة عارضا ذاته للوهج الحارق للحريّة والإستلاب ومسرّحا بصره في متاهة المعنى واللاّمعنى؟

قد تثير الحريّة إشكالات جمّة كالإرادة والإختيار والحتمية والوضع والإلتزام والقيمة والزّمنيّة وقد يثير المعنى مشكلات تبدو مغايرة للأولى كاللّغة والذّات والوعي والأصل والتّواصل والتّأويل والحقيقة. بهذه الصّيغة تبدو الحريّة مفهوما نتداوله كشعار ونستشرفه كطوبى ونعيشه كتجربة ويبدو المعنى مفهوما نتداوله كواسطة ونستشرفه كماهيّة ونعيشه كدلالة وبذلك يبدو الحدّ الأوّل من العلاقة منتميا إلى فلسفة الأخلاق والسّياسة بينما ينتمي الحدّ الثّاني إلى فلسفة اللّغة. فإذا برّرنا هذه القسمة أصبح سؤالنا متعلّقا بتمفصل الأخلاق والسّياسة واللّغة وهو تمفصل لن يكون إلاّ محدودا مهما كان سعينا لإغنائه. وإذا ما أضفنا إلى ذلك فهمنا لحرف الوصل -و- بين الحريّة والمعنى كمجرّد وسيلة ربط بين حدّين منفصلين فإنّ ذلك لن يقودنا إلاّ إلى تثبيت المفهومين وتصليدهما وتحنيطهما بحيث يستحيل بعد ذلك الإلتقاء بهذه الأرض المشتركة التي منها تنبجس الحريّة والمعنى ويستحيل الإلتقاء بما يسمّيه مرلو-بونتي باسم « الكينونة البريّة». فالعلاقة التي نبحث عنها بين الحريّة والمعنى لا يمكن أن يحدّها إذن جنس القضايا المنطقيّة المتّصلة أو المنفصلة إذ هاجسنا هو البحث في تشابك العلاقات وكثرة التّعاريق وتعدّد الحدود والملامح والمستويات بين الحريّة والمعنى وإقامة « تشريح » للموقع المتحرك الذي ينعقد فيه تلاقيهما، نعني الإنسان، هذا الذي يؤكّد مرلو-بونتي بخصوصه في مقدّمة **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** كما في آخر عبارة ينتهي

Merleau- Ponty, S, p.30 - [1]

عندها هذا الكتاب أنّه هو عقدة وشبكة العلاقات والرّوابط[1]، روابطه بالعالم وبالآخرين وبذاته. وتكشف هذه الرّوابط أنّ الحريّة هي بلورة معنى للعالم مختلف عمّا سيّجته الثّقافة. فمرلو-بونتي يستكشف الشّخص الحيّ من حيث هو وريث المصادر الحيويّة والطّبيعيّة لكن من حيث تمايزه عنها وقدرته على العودة إليها بقواه وبقدراته الخاصّة. إنّه يبحث عن التّقاطع بين المعنى « الطّبيعي » والمعنى الذي يبدعه الإنسان. بصيغة أخرى إنّه يحاور هذا التّلاقي بين الطّبيعة والثّقافة. ففي هذا المفترق تتنزّل المعضلة الكبرى للإنسان بين الحريّة والحتميّة أو في صلب الحريّة من حيث هي « المحرك الجدلي لمفهومي الإمكان والحتميّة » [2] أي في حتميّة الحريّة لا بما هي حتميّة ماهويّة وإنّما من حيث هي حتميّة ما يجيء إلى الوجود علائقيّا في فرادته ممّا يجعل حتميّة الحريّة تتجدل مع حريّة الحتميّة لينبثق هذا التّعاكس بين المعنى الطّبيعي والمعنى الإبداعي وبين الخصوصي والكوني. ففي مفترق التّقابلات والتّقاطعات ينبثق لغز العلاقة بين الحريّة وهي تبحث على التّجسّد معنى وبين المعنى السّاعي إلى تجذير الحريّة. فدوريّة العلاقة بين المعنى والحريّة هي ذاتها « دوريّة هذا الكائن المتفرّد الذي بالنّسبة إليه « الخروج من الذّات هو دخول فيها والعكس بالعكس»[3]»[4]. هذه الدّوريّة هي صنو المعكوسيّة التي تفتح الإنسان للعالم حتّى أنّا لا ندري أهو الذي يختار معناه ومعنى العالم أم العالم هو الذي يعرض ذاته من خلاله.

البحث عن وشائج المعنى والحريّة هو هذا النّزول باتّجاه السّابق على كلّ قسمة، باتّجاه « الكينونة الخامّ » وباتّجاه « الفكر البرّي » الذي هو « فكر براكسيس»[5] وباتّجاه « اللاّمرئي » القائم « هناك دون أن يكون موضوع »[6] كما باتّجاه هذا الذي يتحاور فيه التّفكّري مع العفوي انفتاحا للرّؤية والكلمة والرّغبة واستقبالا لتاريخيّة الحدوث ولإقبال المايحدث. هذا الموقع/ اللاّموقع هو الذي يمحى فيه الفصل بين الكون والدّثور لأنّه عنصر أو أدمة أو لحم هو« صفر وجود وليس عدما »[7]. ففي هذا الموقع المشترك تتوزّع بنية الوجود في الذين يوجدون وتصبح الوقائعيّة التّاريخيّة جماعيّة من حيث هي مخزن ترسّبات

---

1 - Merleau - Ponty, PhP, p.XVI,520

2 - Soren Kierkegaard, *La maladie à la mort*, traduction de Paul - Henri Tisseau, éd Robert Laffont, Paris1993, p.1219

3 - Merleau - Ponty, S, p.142

4 - Merleau - Ponty, VI, p.252

5 - نفس المصدر، ص230

6 - نفس المصدر، ص282

7 - نفس المصدر، ص314

المعنى في مجرى التّجربة الفرديّة والجماعيّة، لكنّه المعنى الذي يتبدّى معاني شتّى في فرادة التّجارب وتمفصلاتها وفي الحيوزات التي يكون فيها لحريّاتنا معانيها وهي معاني استبداليّة، ليست ملاء كليّا بل فيها غياب وخواء وطيّات هي وجهها الآخر : نعني اللاّمعنى، شأن الحريّة في إمكاناتها وسوالبها والتباساتها. ففي مساءلة الحريّة والمعنى تتجلّى القدرة الخصوصيّة للفلسفة على المساءلة حين تصبح لسان حال الكيان تعمّق مجراه وتجرّب ما لا قرار له، تسكنه موطنا ويأتيها معناه من أغوار الممكن فيتجسّد السّؤال في حسّيته فيضا من المعنى الذي قد يخيب ومن الحريّة التي قد تيأس ولكنّهما يعيدان رسم الدّروب من الرّدوب في الأرض وفي العناصر وفي الإدراك الحسّي وفي الأجساد التي هي سكنانا وفي الأفعال التي لم تكتمل أبدا وفي المعاني التي تحيل دائما إلى مجازاتها وفي اللّغة كأسلوب كيان في الوجود تشير إلى أديمه الذي تصدر عنه وتفصح عن مداخل العالم المتعدّدة وتتملّى ذاتها من خلال مسيرتنا نحوها ونحن ننطلق من صلبها هي بالذّات. في هذه المفارقات والإنزياحات والتفضيات ما يزيح بعضا من وهمنا حين اعتقادنا في يقين لا يتزعزع وفي معنى ثابت يسكن التّاريخ في بدايته أو في نهايته ليكون ترحال المعنى سفرا خارج طوفان الجاهز والمستنفد. فالمعنى كما الحرّية هما سؤال الأسئلة من حيث هما إعادة نظر في الكائن القادر على الدّلالة وبالتّالي إعادة نظر في البداهات الزّائفة كشرط لإعادة امتلاك الذّات ذاتها في راهن الفعل.

إنّ القدرة على الفعل هي قدرة على العني والإقتدار كحرّية-قدرة هو في نفس الآن تجربة اختيار المعنى دون توقّف الحرّية والمعنى على تحكّمنا بهما. فهما ليسا ملكيّة بل هما ما يندّ عن كلّ تملّك بفتحهما فضاء « إتيقيّا » يعود فيه الفكر على الفعل ليعيّن الكيفيّة التي يَعْمُرُ بها الوعي بالمقاصد وليحدّد تقويميّا معنى الحياة الإنسانيّة حتّى وإن كان يعرف أنّها محاصرة باللاّمعنى. لذلك قد نغفلهما إلى حين أو نتغاضى عنهما لزمن أو يهجراننا فلا نلتقيهما أو يضيق عليهما الخناق فيتستّرا أو يلجآ إلى الخيال مستقرّا ولكنّهما لا ينتفيان قطّ من التّاريخ. قد يكونان هذا الـ «ليس بعد» ، لا من حيث هما بشارة بالآتي تقوّمها تفاؤليّة فجّة أو تضمنها حتميّة تاريخيّة لا ريب فيها أو«روح عالم» يستمرّ متقدّما نحو الإلتقاء بالمطلق بل لأنّهما تعبير عن مآل ومصير لن يكونا من دوننا وبذلك تكون الحرّية كما المعنى إبداع. وللإنسان أن يأمل خارج ثبات الماهية أي بإمكانه إبداع القيم التي تنتعش في العيني والخُبري، تخترق المدارات وتعيّن الخانات الفارغة وتنفتح رحما للإختلاف. فصيغة الإبداع صيغة تأويليّة لأنّها متجذّرة في الرّغبة وفي هذا « اللاّمرئي » أو المستور الذي لا يجب فهمه كنقيض للمنظور أو المرئي، فهو ليس عدما محضا أو فراغا يمكن إهماله بإطلاق بل غيابه مكوّن للمرئي ذاته. وحتّى بالنّسبة إلى وعي معتدّ بذاته «ليس هنالك حضور كلّي، فكلّ

حضور يخالطه غياب. والوعي له دائما أمامه مستقبل لا يكفّ عن إلقاء ذاته فيه والانخراط فيه وهو لا يكفّ عن استباقه والتّوق إليه»[1]. هذا اللاّمرئي هو ما يجعل المرئي ناقصا دوما وغير مكتمل ومتآكلا ونزّاعا إلى الإنقراض.

إنّ حوار المعنى والحرّية في مؤلّفات مرلو-بونتي يثمّن الرّوح الهرقليطيّة ويوصل إلى تشابك الآفاق ويؤدّي إلى «كينونة مفتوحة»[2] لا نطالها إلاّ من خلال الكائنات. ذلك أنّ الكينونة ليست تمثّلا أو موضوعا بل معناها لا ينفكّ عن تجسّدها في تضاعيف حركة الإنكشاف والإنكساف والتّيه أو الشّرود. وما تلك بالرّؤية التصوفيّة بل هي الجهد الذي يتآخذ به الخطأ والحقيقة وبه يلج الثراء اللّبدُ والغياب المحجوب عُمق الحضور الذي لا يمارى للعالم وبه يخترق السّؤال يقين الكينونة ليصلنا بـ «التاريخ الأنطولوجي» [3] حيث العود الأبدي هو أيضا رحيل أبدي. فللمعنى ازدواج وانتقال ومجاز واستعارة وللحرّية ثغور وصدف وتهديدات وعنفوان غير بعيد عنه العنف، وهو ما يعني تعدّد المعاني وتضارع الحرّيات في الحركة والصّراع وانقلاب الموازين وعلاقات القوى. إنّ مرلو-بونتي يكشف وقائعيّة الوجود ويعرّي عن الوجه المعطوب واللّين للمعنى وللحرّية وهي تعرية تتآنى مع التّأكيد على تأصّل العنف كما مع فضح التفاؤليّة الديمقراطيّة التي تفترض توهّما أن «العنف لا يظهر في التّاريخ الإنساني إلاّ عرضا... وأنّ بنية العالم الطّبيعي والإنساني معقولة» [4]. فضعف الديمقراطية متأتّ من كونها رؤية أخلاقية أكثر ممّا هي صيغة سياسيّة. ضدّ هذه الأخلاقيّة التي تفترض وكأن شروط الحقّ معطاة مع وجود الإنسان ذاته، يذهب مرلو-بونتي إلى القول إنّ المجتمع ليس تجميعا للضمائر الخالصة وإلى أن المساواة والحرّية والحقيقة تبقى للإنجاز وإلى أنّها لينة ومهدّدة دوما بالنّسف[5]. فإذا كانت «الحرّية الحق هي ملح الأرض فما من شك في أن النائمين والأذلاّء يخفقون في الإلتقاء بها، فمن المستحسن أن يكون هناك بين وقت وآخر إنسان حر» [6] أي هذا الذي يوقظ النائمين ويزعزع الثابت من القيم والأعراف والنُظم ويخرج عن المألوف فيكون وجوده كالفضيحة في عمق ما ثبت واستقرّ، وما في ذلك اعتراف بفذونيّة لقلّة ولا بتميّز لجماعة ولا بتفرّد لمُلْهَم يرى ما لا يرى الناس ويبصر ما

---

1 - Louis Lavelle, *Panorama des doctrines philosophiques*, éd Albin Michel, Paris1967, p.166

2 - Merleau - Ponty, RC, p.152

3 - نفس المصدر، ص156

[illegible] - Merleau - Ponty, SNS, p. 180

5 - أنظر نفس المصدر، ص ص 180-181

6 -نفس المصدر ص[illegible]

ترتدّ عنه أبصارهم وهي حسيرة، وإنّما هي الإشارة إلى بعض وجوه المأساوي حين لا يطال الجميع بل حين يغفله الأكثرون ولا يستمرّ فاعلا إلاّ في الذين تأتّى لهم أن يجرّبوه فيكبر فيهم ويتكثّف حين تضيق عليه الفضاءات، لا لأنّهم الخيرة بل لأنّهم وجه الجميع الذي أُهمل فإذا به يعود في بعض الوجوه اللاّمألوفة فيفاجئ بجدّته وغرابته.

إن الإنسان الذي يصنع المعنى ويعمل على نشر وسائل تحرّر هو الإنسان الذي يدرك «أنّ الواقع ليس مجرّد قوى تفرض ذاتها، ولكنّه هو اتّحاد القوّة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى فإنّ الواقع يرتدّ إلى مستوى اللاّمعقول وتضيع جهود كل ثقافة جادّة من أجل جعل العالم قابلا للفهم والتوجيه»[1]. لو لم يكن الأمر كذلك فلِمَ يسائل مرلو-بونتي العالم والذات والآخر والجسد والتّاريخ والسياسة والمعرفة؟ بل ما الذي يشرّع لخطاب الفيلسوف أن يكون لائطا بالأشياء ومتجذّرا في العالم إن لم يكن «اللّوغوس الوحيد الذي يوجد قبلا هو العالم ذاته والفلسفة التي تخرجه إلى الوجود الجليّ لا تبدأ كإمكان، فهي فعليّة وواقعيّة كالعالم الذي تؤلّف جزءا منه»[2].

لقد أكّد مرلو-بونتي «بما أنّنا في العالم فمحكوم علينا بالمعنى ولا نستطيع فعل شيء أو قول شيء لا يأخذ إسما في التاريخ»[3]. هذا الإضطلاع بالمعنى هو ذاته الإضطلاع بالحرّيّة لأنّ الإنسان الذي يكشف معنى العالم هو الإنسان الذي يمنح هذا العالم معناه، والتّاريخ الذي نعطيه معناه هو ذات التاريخ الذي يقترح علينا ذلك المعنى. فالتاريخ صيرورة والمعنى الذي يفرزه الناس الذين يحيون جماعيّا هو معنى صائر وملتبس وعصيّ على التفكيك وبنية صيرورته تجعله مستقبليا دوما، لكن استقباليّته هي انفتاحه للحاضر الذي يمتدّ فيه، وهو ما يمكّن من دحض الرؤية التي تبحث لكل جديد عن "سلف صالح" فتبتلع الجِدّة في المغامرة العامة للفكر أو للتّاريخ أو للحضارة. إن الجديد لا يمكن ردّه إلى ما يسبقه ولا اختزاله في ما تمّ إنجازه فهو صيغة تعدّدية ومكثّفة لا عند الزعماء والفنّانين والمفكّرين بل في اليومي والعيني والمجهول الذي يشترك فيه الجميع والذي به تعيد مجموعة الذّوات «صنع ذاتها بإظهار قدرتها على استقبال ما هو جديد»[4]. فالذّوات تجد في التّاريخ الطّرف الذي يجيبها والتّاريخ يجد في الذّوات القدرة التي تجسّمه. وإذا كان في التّاريخ إمكانات جمّة ففي

1- Hans. G. Gadamer, *L'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique*, éd Aubier, Paris 1982, p. 147

2- Merleau-Ponty, PhP, p.XV

3- نفس المصدر، ص ص XV - XIV

4- Cornelius Castoriadis, « Le dicible et l'indicible », in *L'Arc* n° 46, 1971, p. 76

الذّوات قدرات لا تقلّ ثراء وفيهما معا لن نجد مشكلات أبديّة وماهيات ثابتة بل نجد نغمات وإيقاعات وتقويمات وذبذبات وكلّها تظهّر في «المجال الفينومينولوجي» الذي يضمّ الذّاتي والموضوعي، إنّه مجال الإظّهار في فعل إظّهار هو الذي يمكّن من التقاء الذّات بذاتها ويوفّر الإمكانات التي تيسّر تجسّد كيان الأنا في صلبها. لكن إذا كانت الذّات تفترض إمكانات تبحث عن تحقيقها فإنّ التّجسيدات الذّاتيّة لهذه الإمكانات يجب أن نبحث عنها في الفينومينات وبذلك نبتعد عنهما معا : البنى المتعاليّة للوعي كما الإنصات اللاّمشروط للكينونة لنستعيد الأرض القابلة للمراقبة فينومينولوجيّا.

هذه الأرض هي التي تجعل سدى المعاني هو علاقة الإنتماء المتبادل. فالفينومين كما الذّات لا يتبدّيان إلاّ في المجال الفينومينولوجي والدّاخل والخارج يتجذّران معا في العالم بما هو أفق الممكنات جميعا وبما هو موطن المعاني المتخلّية عن سكينة التّناغم والمنفلتة من هدوء المطلق ومن الوهم المريح للتأبّد. هذه المعاني الجزئيّة والمثقلة بالحركة تتجذّر شأنها شأن حرّيات الحريّة ولا ريب في التّاريخيّة المفتوحة التي هي تاريخيّة الإمتحان والإستشكال اللّذين يواجهان خدر الإقامة المريحة في مطلق اليقين. فالتّطوّر التّاريخي ليس مجرّد حصيلة للتّراكم المعرفي والإنتاجي والمجتمع ليس مجرّد ناظم للعناصر التي تكوّنه بل هما محقونان معا بخاصيّة «أنطولوجية» هي إظّهار الكينونة فيهما وما يحدثه هذا الإظّهار من تحوّلات في «لاوعي» التّاريخ وفي «كيان» الأشخاص الذين ليسوا مجرّد أعضاء أو مواطنين، ذلك أنّ «المواطن ليس هو الإنسان كلّه والنّظام السّياسي الذي يبحث عن ردّ رعاياه إلى مجرّد مواطنين لا يتعلّق إلاّ بأشباح مجرّدة»[1] بما يفرضه من وعي الإحتماء ومن تقنيات النّمذجة والتّنميط وبما يستحثّ عليه ذلك الوعي من ضروب التّبطّن التي لا تؤدّي فقط إلى التّسليم بل وإلى المطالبة بمزيد إنتاج تقنيات التمويه والإغتراب وفي ذلك إقصاء للمغايرة وللإستقلاليّة وترسيخ لمبدأ المحافظة الإجتماعيّة المنبنيّة على التّماثل والإمتثال. في مثل هذه الحال التي «تبدو فيها كلّ الكلمات متساوية القيمة وكلّ المواقف متساوية الإمكان تكون الحاجة إلى المعنى هي أكثر الأشياء مشروعيّة»[2]. والحقّ أنّ الحاجة إلى المعنى هي حاجة إلى اقتسامه لأنّ رفض الإمتثال والتّماثل لا يعني رفض العالم ورفض الآخرين. فالتّعارض بين الأنا وبقيّة العالم يقلّ توتّره على الأقلّ لحظة تمكّننا من تبادلات صادقة مع الكائنات والأشياء، وبفضل هذه التّبادلات والمصالح التي لا يحكمها منطق الرّبح

---

1 - Raymond Polin, *Le bonheur considééré comme l'un des beaux arts*, PUF, Paris1965, p.54

2 - Jean Marie Domenach, *Le retour du tragique*, Seuil, Paris1967, p5

والخسارة يتمكّن الإنسان من الإحساس بأنّه جزء من مجرى الحياة وليس هو مجرّد وحدة صلبة ومعزولة ككرة البليار التي لا علاقة لها بمثيلاتها إلاّ علاقة الإصطدام وفق تشبيه برتراند رسل[1]. فالذّات والعالم والآخرون ليست جواهر قائمة بذاتها نعمل لاحقا على بيان روابطها وإنّما هي انزياحات وأبعاد ومنعطفات ومسافات يتطلّبها الإظّهار. فالذّات لا تلتقي بالعالم وإنّما هي منخرطة فيه والآخرون كائنون في العالم الذي أنا مفتوح عليه وبذلك كلّ يحمل الآخر ولا يرهقه ثقل ما يحمل. في هذا الدّور يستثمر الإنسان كلّ حظوظه في نشاطه الفردي والإجتماعي وفي علاقاته بالطّبيعة وبالنّاس وفي انتباهه إلى جسده وإلى حيويّة تفاعله الحسّي وفي انبساط رغبته في المكان وفي الزّمان وفي وعيه بالأمراض والمآسي والصّراعات وضروب الإدقاع وسوء الإرادة وفي اعتنائه بالحرّية وبالمعنى كإخفاق أي في القبول بهما كمخاطرة لا تورّث ولا تختبر بالنّيابة بل تُجرّب حقيقة ومجازا في الفواجع والمواجد والأحوال التي لا تموت فيها الخواطر بل تُفتح فيها جهات الجسد والنّفس للإضطلاع بمعنى الحياة.

لا ريب أنّ مسألة المعنى تحتلّ موقعا مركزيّا في فلسفة مرلو-بونتي لأنّ مسألة المعنى «هي ما يعرّف ماهية الإنسان والتاريخ الإنساني، ذلك أنّ الإنسان لم يكفّ قط عن البحث في هويّته وعن سد الفجوة التي تفصله عن ذاته عن طريق قدرته المضاعفة على المعرفة وعلى الفعل»[2]. هذه الفجوة هي نقطة الإستهراب التي تحاول المعرفة محاصرتها بجعل الفعل معقولا وبتحويل الفعل المعقول إلى حرّية مجسّمة. لكنّ معنى الفعل المعقول ومضمون الحرّية المجسّمة تقدّم الإتيقا والسّياسة ذاتهما كموطن لهما وتنسيان أنّهما يفلتان منهما. ولذلك كنا أشرنا منذ حين إلى أن النظام السياسي الذي يختزل الإنسان في المواطن لا يسوس غير أشباح وعليه فإن الحرّية والمعنى هما اللذان يحيا بهما توتّر الإتيقي-السياسي. ولكن الإتيقي-السياسي هو الذي يمكّن المعنى والحرّية من الحياة حتى وإن كان يحيل إليهما ولا يتماهى معهما. فـ «الإتيقي والسياسي وهما يعيشان من هذا المضمون (مضمون معنى الفعل والحرّية) هما اللذان يمنحانه الحياة في نفس الآن. وبذلك يظهر لهما هذا المضمون

---

[1] - Bertrand Russell, *La conquête du bonheur*, traduit de l'anglais par N. Rabinot, éd Payot, Paris1949, p.156

[2] - André Dartigues, *Qu'est- ce que la phénoménologie?* éd Privat, Toulouse 1972, p. 165

كأصل وكاكتشاف وكمبادرة ليس لهما استنفادها في المجال الذي هو مجالهما»[1]. ولعلّ هذا الإستعصاء المربك للحرّية وللمعنى هو ما به تكون الحرّية حرّة حتى إزاء ذاتها ويكون به المعنى ضالاً عن حصار الدلالات.

وبعد، ما **المسألة** وما **الوظيفة** وموضوعنا هو: **مسألة الحرّية ووظيفة المعنى في فلسفة مرلو-بونتي**؟ إذا اعتبرنا الحرّية مسألة فالمسألة إشكال يتطلّب حلاً أو حلولا أو هي أيضا استشكال يعبّر عن اللّحظة التي يصبح فيها الفكر منهمّا بمشاغل مشبعة نظريّا وبإحراجات تساؤلية ما عادت تقنع لا بسذاجة ولا بتلقائية الإلتقاء بين انعطاء الموجود وانقياد الوعي للإنشغالات الحيوية المباشرة. وسواء كانت المسألة صعوبة نعمل على غلبتها أو تأزّما لاختبار محنة الفكر فإنها تشير إلى منعرج ما عاد معه للفكر أن يواصل وجوده مطمئنا في دوائر الوجود، ذلك أنّ المسألة تندّ دائما عن حلولها و إجاباتها، وقد بيّن دي لوز أن المسألة ليست معطاة تامّة الإكتمال وهي لا تزول في الإجابات أو في الحلول لأنّا لو اعتبرناها كذلك فإنّها لن تكون إلاّ شبحا، وحتّى إذا عملت التربية والثقافة والسياسة من خلال اعتبار المسألة عقبة يغرينا ويفرحنا التّغلّب عليها، فتلك صورة مضحكة للثقافة التي هدفها أن نظلّ أطفالا[2]. وإذا كان من الحقيقي أن الـ « مسألة لا توجد خارج حلولها إلاّ أنّها عوض أن تزول، تدوم وتستمر في هذه الحلول التي تحجبها...(فـ) المسألة متعالية ومحايثة في نفس الآن بالنسبة إلى حلولها. هي متعالية لأنها تتمثّل في نظام من الرّوابط الفكرية أو من العلاقات الإختلافية بين العناصر التكوينية وهي محايثة لأن هذه الروابط أو العلاقات تتجسّد في الصّلات الفعلية المحدّدة بمجال الحل والتي لا شبه بينها وبين تلك الروابط والعلاقات»[3]. فالمسألة هي هذا التّعالي / المحايثة في نفس الآن. إذ لو كانت هي التّعالي المحض لما كان ما به نتّصل بها ولو كانت محايثة تامّة لكفّت عن أن تكون مسألة وفي كلتا الحالتين نكون خارج السّؤال، لذلك «كما هو مستبعد أن يكون السّؤال بلا جواب، فغرا خالصا باتّجاه كينونة متعالية، من المستبعد كذلك أن يكون الجواب محايثا للسّؤال»[4]. ولذلك حينما اعتبرنا الحرّية مسألة لم نكن نعني أنّها «موضوع» تأمّل عارض قد ينشغل به الفكر وقد يتخلّى عنه. فالفكر في صميم وجوده معنيّ

---

[1] - Michel Renaud, « L'implication réciproque de l'éthique et du politique », in *Figures de la finitude, Etudes d'anthropologie philosophhique*, éd Vrin - Paris/ librairie Peeters-Louvain-La neuve, 1988, p. 194

[2] - أنظر: Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 6ᵉ éd, 1989(1ère éd 1968), p. 205

[3] -نفس المرجع، ص 212

[4] - Merleau - Ponty, VI, p.161

بالحرّية والحرّية ليست شيئا آخر أمام الفكر أو خارجه بل هي ما يجده الفكر في داخله. ولسنا نعني بالفكر هاهنا القدرة التأمّليّة على عقلنة الحرّية إذ لو كان كذلك لكانت مهمّته مفهمتها وتحويل لغزها إلى قضيّة وخسران حدثيّتها.

إذا كان التأمّل يشغله مفهوم الحرّية فإنّ مفهوم الحرّية ليس هو الحرّية. الحرّية تقضم مفهومها دوما وتقوّضه والإنشغال فقط بمفهوم الحرّية تأمّليا هو تلفّت عن الحرّية وهروب من عرائها وتلة عن فرادتها. فالحرّية ليست مجرّد فكرة مستقاة من الخارج وليست غريبة جذريّا عن إدراك الذّات لذاتها وليست هي ما لا نتبنّاه ولا نضطلع به، بل هي في الفكر ممارسته التي تخصّه وتقول حقيقته كفكر إنساني أي كفكر مجسّد وبالتّالي لن يكون الجسد مقصيا من تجربة الحرّية إذ ليس الفكر هو الذي يفكّر وإنّما هو الإنسان كلّه يدرك ذاته في تجربة الحرّية. بهذا المعنى تكون مسألة الحرّية هي هذا الحدث الذي يعود لا نهائيّا في تكرار الحدوث وتلك هي الجِدّة القديمة للتّكرار الذي هو بدء واستئناف، معنى ذلك أنّ الحرّية ليست حدثا خارجيّا وإنّما هي صيغة وجود مؤسِّسة لوجود الإنسان بشكل مضاعف إذ هي تخصّ كلّ فرد ولا تخصّ أيّا كان وهي مسألة خاصّة مع أنّها تخصّ الجميع، فهي الفرادة المشتركة أو هي الفردي/الكلّي والخاصّ/العامّ في نفس الآن. ولذلك هي تؤزّمهما معا : مفهوم التّاريخ الذي لا يحيط بها وإن انتمت إليه ومفهوم الماهية الذي لا يقولها وإن عمل على تثبيتها. فالمسألة إذن استشكال جذري وليست مجرّد موقف ذاتي والفلسفة التي تحملها «لا تضع أسئلة ولا تقدّم أجوبة يمكنها أن تسدّ الفجوات تدريجيّا، فالأسئلة كائنة في حياتنا وفي تاريخنا: إنّها تولد وتموت فيهما وإذا ما وجدت تلك الأسئلة إجابتها فإنّها غالبا ما تتغيّر هناك »[1]. فليس للسّؤال إذن أن ينسى ذاته في إجاباته وليس للمسألة أن تُستنفد في المعنى السّائد أو المعتاد. فأن تكون الحرّية مسألة معناه أن تكون امتحانا وتوتّرا وعدم اكتمال ومعنى استشكاليّا ليس للإنسان أن يحيا من دونه.

من ناحيته المعنى وجهة ومطلب وعدم اكتمال وغائيّة مخفقة. فما وظيفته؟ وما الوظيفة أوّلا؟ ليس لنا أن نتناول مفهوم الوظيفة وظيفيّا أي أنّا لا نختزل الوظيفة في دلالة الإستعمال أو المهمّة أو الدّور الذي يلعبه المعنى أو يضطلع به في فلسفة مرلو-بونتي أو في الخدمة التي يؤدّيها من حيث هو مجرّد وسيلة أو أداة لتأدية مهمّة موصلة إلى هدف، إذ لو فهمنا وظيفة المعنى على هذا النّحو لكان المعنى مجرّد عامل إشباع لاحتياجات هذه الفلسفة. وليس لنا أيضا أن نفهم وظيفة المعنى بدلالة ما يصلح له وإلاّ كانت الرّابطة بين المعنى

---

[1] -نفس المصدر، ص142

ووظيفته رابطة خارجيّة بها تتحدّد صلوحيّة أو نجاعة أو نفعيّة المعنى. وإذا كان من تحصيل الحاصل أن تكون للمعنى وظيفته فإنّ هذه الوظيفة لا تتضاف من الخارج إلى حركة المعنى بل هي هذه الحركة ذاتها. وإذا كان يعزّ تفهّم المعنى دون وظيفته فإنّ هذه الوظيفة لا يمكن عزلها خارج المعنى وهو يعمل. وإذن ليس المهمّ هو البحث عن نوعيّة الوظيفة التي يضطلع بها المعنى في فلسفة مرلو-بونتي -وإن كان هذا البحث ممكنا- ولا عن كلّية الوظيفة في صيغة إسنادها إلى المعنى وإنّما المهمّ هو بيان منزلته ببيان تنوّع تجسّده من خلال وظيفته مدركَةً كفضيلة. وما يعنينا من الفضيلة هنا هو دلالتها الفلسفيّة الأولى لا الأخلاقيّة اللاّحقة[1]. فوظيفة المعنى بما هي فضيلته هي خاصّته أو خصيصته التي بها يكون معنى أي هي ما به يحقّق المعنى ما يخصّه في صميم قدرته الأصليّة العائدة إليه والتي بها تكون قوّته وتميّزه من حيث هو نسيج وحده لا يحاكي ولا يبحث عن تأكيد ذاته كمثال للمحاكاة. فوظيفة المعنى إذن هي عمله الشّاق والدّؤوب والإختراقي وهو ما يجبر على متابعة ما يكون من المعنى ما تكونه «الحدّة من السكّين». فإذا كان ذلك كان للمسألة أن تلتقي بفضيلتها وكان للفضيلة أن تعبّر عن ذاتها إلى أقصاها في المسألة وتلك هي ضرورة الوجود المزدوجة، ليست هي الضرورة الماهويّة وإنّما هي ضرورة وجود الحرّية التي لا معنى للمعنى من دونها وضرورة وجود المعنى الذي تتبدّى فيه الحرّية.

الحرّية تسمّي قدرة الإنعطاء والمعنى يقول انعطاء القدرة دون تملّك. الحرّية تنبسط في مجيء المعنى والمعنى يرغب في ذلك الإنبساط. فالمعنى«ليس معطى ولا جاهزا، ويتعلّق الأمر بأن نتهيأ له وهذا التّهيّؤ يسمّى حرّية»[2]. هذا المرور المتعاكس للحرّية في

---

[1] -الفضيلة (Vertu, Virtus, Aretè) في معناها الأصلي هي الكمال والمظهر الجسمي الكامل وهي كذلك النّصر الذي يتجسّد أو المجد الذي يكلّل كلّ عمل كبير يقوم به الإنسان. فكلمة فضيلة بمعناها الأخلاقي لم تكن متداولة قبل أفلاطون بل حتّى أفلاطون ذاته يصادفه أن يستعملها كصفة ملازمة للجسد (أنظر : أنجلو شيكوني. **أفلاطون والفضيلة**، ترجمة د. منير سغبيني، دار الجيل، بيروت1986، ص ص16-17) أرسطو من جهته وفضلا عن تحديده المعنى الأخلاقي والفكري للفضائل يحدّد الفضيلة على أنّها تمام خاصيّة الموجود. «فضيلة العين مثلا تدرّب العين وتجعلها تؤدّي وظيفتها على الوجه المرضي، وإنّه بفضيلة العين نرى بجلاء. وبالمثل فضيلة الفرس تجعل منه فرسا جيّدا صالحا للسّباق...» (Aristote, *Ethique de Nicomaque*, traduit par Jean Voilquin, Flammarion, Paris1965, II, 6, p.52). فالفضيلة تعني «القدرة أو الجودة المخصوصة والمميّزة التي بها تمارس طبيعة معيّنة نشاطها الأساسي، كفضيلة المغناطيس وفضائل العناصر البسيطة وفضيلة الموسيقى والفضيلة الخاصّة بالمهندس المعماري أو بالحِرَفي» (Jacques Maritain, *La philisophie morale*, Gallimard, Paris1960, p.30) هذا المعنى كان سبينوزا أكّده في قوله :«بالفضيلة والقدرة أعني نفس الشيء» (Spinoza, *Ethique*, traduit par Charles Appuhn, G. Flammarion, Paris1965, L IV, déf8, p.221)

[2] - Jean - Luc Nancy, Hegel. *L'inquiétude du négatif*, éd Hachette, Paris1997, p11

المعنى وللمعنى في الحرّية هو ما يسمّيه مرلو-بونتي بـــ «التّصالب» أو التّقالب وهو ما يعبّر عنه حرف الواو في عنواننا. فالواو في الحرّية والمعنى لا يفصل بين الحدّين بما هما وحدتان تامّتا التّكوين نربط بينهما بحرف عطف بل هو ما يزرع كلاّ منهما في الآخر وكأنّ كليهما يضحّي بذاته من أجل الآخر. فحرف الواو معبّر هنا عن التّماعي الذي يقطع به الفكر«في الوسط. وذلك هو استعماله الخاصّ لنصل أوكام. وحدّ النّصل في هذه الحال هو في نفس الآن داخل وخارج ما وقع شطره»[1] . فلا هو الحرّية ولا هو المعنى وإنّما هو تلك وذاك، فكأنّه الحيّز الخاوي الذي يحوزهما معا صراعا واعترافا. وبالتّالي لا أفضليّة لأيّ من الحدّين على الآخر ولا إمكانيّة لجعل أحدهما مركزا إذ «حينما لم يعد للفكر أن يتملّك غير حدّين فلأنّهما أيضا تملّكاه ولأنّ حذرا هو مجبر عليه يرشده إلى ألاّ يختار بينهما»[2]. فليست الحدود هنا هي الأساسيّة بل الأساسي هو العلاقة. وليست الحرّية هنا والمعنى هناك لتتضاف إليهما عمليّة الرّبط وإنّما الإنعقاد والحبكة وصيرورة التّحقّق هي التي تجعل وكأنّ العلاقة لا تتعلّق إلاّ بذاتها إذ لو تعلّقت بغيرها لاستمرّت الإحالة لا نهائيّا أو لأحيلت على مفارق تصدر عنه نهائيّا. وإذن تحرّر الرّابطة يحرّرنا من التّوازن السّكوني لينشغل الفكر بالتّنوّع فيقبل على أجمة الحرّية والمعنى في تشابهاتهما واختلافاتهما وفي ما قُدّا منه ملاءا وخواءا أو في ما يمكن أن نعتبره وصلا فصليّا بينهما.

إذن ما سنقبل عليه هو محاورة حدّيْ الحرّية والمعنى في فلسفة مرلو-بونتي لتحديد ما هما بالإنيّة من جهة وثاقة الوجود[3]، نعني الإهتمام بهما في صيغتهما التي تثبتهما بالذّات كما في الأحوال والهيآت، وهو ما سنخصّص له الجزء الأوّل من عملنا بحثا في معنى الحرّية وحرّية المعنى ليتسنّى لنا التّحاور في الجزء الثّاني مع حيوزات تصالب وانشباك الحرّية والمعنى ومع عملهما الموزّع في طيّات الوجود وفي وجود النّاس تعبيرا عن حضور العالم والحضور في / للعالم، وشاغلنا في الجزأين معا ليس شيئا آخر غير «عرج» الحرّية

---

1 – François Laruelle, « *Du monde comme méthode* », in *Maurice Merleau- Ponty. Le psychique et le corporel*, éd Aubier, Paris1988, p.176

2 –نفس المرجع ونفس الصّفحة

3 –ليست الإنيّة دالّة فقط على الجوهر مثلما يقع تداول ذلك بل هي دالّة على الوجود أوّلا وهو ما يؤكّده الفارابي في صنف الحروف الحواشي «التي تُقرن بالشّيء فتدلّ على أنّ ذلك الشّيء ثابت الوجود وموثوق بصحّته، مثل قولنا إنّ مشدّدة النّون... فلذلك ربّما سمّي وجود الشّيء إنيّته، ويسمّى ذات الشّيء إنيّته .كذلك أيضا جوهر الشّيء يسمّى إنيّته» (أبو نصر الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطّبعة الثّانية1991 (الطّبعة الأولى1968)، ص45)

والمعنى الذي هو «عرج الفلسفة» ذاتها وهو عرج كلّ إبداع مفسد للجاهزيّة والذي ليس عرجا إلاّ في الحركة التي لا توازن فيها إلاّ بفعل اللاّتوازن.

يبقى لنا أن نشير -وبإيجاز شديد- إلى أنّا حين أقبلنا -منذ ما ينيّف على العشر سنوات- على محاورة فلسفة مرلو-بونتي كانت الكتابات العربية فيها نادرة وما تزال وهذا الذي كُتب فيها أغلبه -على قلته- تلاخيص وأحكام[1] وما نُقل إلى العربية من مؤلفات الفيلسوف قليل هو أيضا والمآخذ عليه كثيرة رغم الجهد المحمود لأصحابه[2]. أما إذا تعلق الأمر بمسألة الحرية ووظيفة المعنى تخصيصا فلسنا نعلم عنوانا كهذا خُصّت به هذه الفلسفة وإن كان المفهومان متداولين ولا ريب في الكثير مما كتب عنها واستفدنا منه أيّما استفادة ونحن نتابع راهنية إعضال المعنى والحرية الذي انشغلت به فلسفة مرلو-بونتي وما له من أثر حاسم في حياة المجتمعات المعاصرة. وحينما اخترنا أن نحرر في لسان عربي ونحن نكتب عن فلسفة غربية لم يكن هاجسنا مدافعة عنه تدفع الرّوم الذين يحاصرون الضّادّ، ولا

---

[1]-من ذلك مثلا ما أنجزه د. زكرياء إبراهيم في مناسبتين يحشر فيهما مرلو-بونتي في الوجودية في نفس الآن الذي يجعله فيه قريبا من ماركس ووريثا لهيدغر (أنظر : د. زكرياء إبراهيم، **الفلسفة الوجودية**، دار المعارف بمصر1957، ص ص127-148؛ **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مصر، القاهرة1968، ص ص506-531)، وما كتبه سعيد توفيق عن **الخبرة الجمالية بوصفها إدراكا حسيّا**، وهو فصل يكاد يكون نقلا وتلخيصا لمقاطع من مؤلّفات مرلو-بونتي ينتهي فيها مع ذلك إلى سحب هذا الأخير جهة هيدغر (أنظر : سعيد توفيق، **الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية**، المؤسّسة الجامعية للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت1992، ص ص201-248)، أو ما كتبه د. مجدي عبد الحافظ بما فيه من عموميات وأحكام وتكرار وأخطاء حتى في ترجمة عناوين كتب مرلو-بونتي (أنظر : د. مجدي عبد الحافظ، **قراءات في الفكر المعاصر**، على نفقة المؤلّف، توزيع المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة 1998، ص ص97-143)

[2]-أوّل ما نُقل إلى العربية من مؤلّفات مرلو-بونتي هو Eloge de la philosophie تحت عنوان **تقريظ الفلسفة**، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت1983، وهي ترجمة فيها من الإبتعاد عن روح النصّ الأصليّ وقوّة عبارته ما يجعلها تخلّ في أغلب المواضع بدقّة المفاهيم واسترسال الفهم. وقد أعاد الأستاذ محمّد محجوب نقل هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان **تقريظ الحكمة**، دار أميّة، تونس1995، والحقّ أن في عمله جهدا وتدقيقا وسلاسة عبارة لا تُفسد علينا فهم نصّ مرلو-بونتي. ثاني ما نُقل إلى العربية من كتابات فيلسوفنا هو كتاب Le visible et l'invisible تحت عنوان : **المرئي واللامرئي** وقد قامت بنقله د. سعاد محمّد خضر، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد1987، وهي ترجمة كثيرة الأخطاء، فاسدة العبارة، سيئة الطّباعة. ثالث ما عرّب لمرلو-بونتي هو L'Œil et l'Esprit تحت عنوان : **العين والعقل**، ترجمة د. حبيب الشاروني، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر1989، وفضل هذه الترجمة -رغم عدم دقّتها منذ العنوان ورغم حرفيتها المفرطة ورغم بعض سوء فهمها- هو أنّها تنشرهما متقابلين : التعريب والنصّ الأصلي. آخر ما عُرّب من نصوص مرلو-بونتي هو **توطئة فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**، ترجمة د. فؤاد شاهين، العرب والفكر العالمي، العدد12، خريف 1990، ص ص41-50، وهي ترجمة أقلّ ما يقال فيها أنّها تفتقر للعدّة المفهومية

ردّ فعل انفعالي على المواقف التي تذهب إلى أنّ الفلسفة لا تتكلّم إلاّ اليونانيّة أو الألمانيّة أو العبريّة[1] ولم يكن يحكمنا البحث عن النّجاعة ولا العجز عن دخول اللّسان الفرنسي الذي كتب فيه فيلسوفنا ولا توهّم يسر الكتابة بلسان عربي، وإنّما وحدها الفلسفة كانت تحكمنا ونحن نجرّب قولها في هذا اللّسان علّنا نوطّن فيه بعض ما به توطّن الفلسفة ذاتها في المدينة العربيّة. وإذا كنّا عانينا صعوبات التّعريب ومشقّته في نصوص عسيرة العبارة وثابرنا بصبر على الوفاء لروح النّصوص مع العمل في نفس الآن على قولها في ما يتلاءم وتراكيب اللّسان العربي، فوجدنا نتحمّل عبء عوج العبارة أو تلعثمها، وكلّ رجائنا أن لا يكون دخولنا بفلسفة مرلو-بونتي وبالحرّية والمعنى في هذا اللّسان دخولا يفسده بل دخول تساند يعلّم المشي.

---

[1] -نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يقوله جاك دريدا : «هل كنت قلت لك أن ميتافيزيقا تتكلّم عبريًا؟ اعتقادي جازم أنّ تلك هي لغتها الأمّ، ولكنّها مع ذلك تتكلّم ألمانيًا وأنقليزيًا وفرنسيًا» (Jacques Derrida, *La carte postale, de socrate à Freud et au- delà*, Flammarion, Paris1980, p.263)

الـــــجزء الأوّل

مـعنى الحرّية وحرّية المعنى

الباب الأوّل : معنى الحرّية

الباب الثاني : حرّية المعنى

الـــــباب الأوّل

مــــعنى الـــــحرّية

الفصل الأوّل : في حدّ الحرّية

الفصل الثاني : جذور الحرّية

الفصل الثالث : الحرّية/التّعالي

الفصل الرّابع : قسمة الحرّية

الفصل الأوّل

فـــــي حدّ الحرّية

1. إلتباس المفهوم
2. تحديدات قاموسية للفظ الحرّية
3. تراث مفهوم الحرّية

الفصل الأوّل

في حدّ الحرّية

1. إلتباس المفهوم

قد يكون التأكيد على تاريخيّة المفاهيم وعلى تراكمات وانزياحات دلالاتها وعلى عواصة حدّها وعلى تباين توظيفاتها تأكيدا نافلا وقولا مكرورا لا يعيد غير بداهة سارية. لكن من جهة ثانية قد نكون عرضة للنّقد من طرف من يعتبرون الفلسفة قاموسا سيّئا إذ هي «ليست غير عادة التّفكّر بالكلمات مفترِضَة أن لكلّ لفظ معنى»[1]. فكأنّنا محاصرون إذن بتهمة الدّغمائية المضاعفة : دغمائية المكرور التاريخي ودغمائية الفلسفي اللاتاريخي والتّهمتان رغم تناقضهما إنّما تلتقيان في مهمّة واحدة هي محاصرة القول الفلسفي. فكيف لنا المرور بين المطرقة والسّندان؟ لعلّ الأمر يتعلّق بالموقف الذي لنا من اللّغة ومن الفلسفة كلتيهما. ألم يتساءل مرلو-بونتي عن التباس الألفاظ وعن سوء التّفاهم بإزاء معانيها وعن تحوّلات هذه المعاني؟ فـ «هل كانت هذه التحوّلات عرضية، ألم يكن ثمّة شيء ما هو الذي كان مقصودا دوما وهو الذي لم يقع التعبير عنه من طرف من يستعملون الألفاظ؟ ألا يجب أن نعترف للّغة بحياة ليس لها أن تكون عرضية وليس لها أن تكون تطوّرا منطقيا محايثا؟»[2] هذا الإعتراف بالكيان الحيّ للّغة هو تأكيد ديناميتها وتوتّرها والإعتراف لها في نفس الآن بطبيعة تخصّها هي التي تجعلها دائمة التوتّر، ممّا يعني أن القول بالتّراكمات والإنزياحات والتوظيفات وعواصة الحدّ ليس هو من جنس تحصيل الحاصل بل هو ممّا يحتاج إلى تفهّم وإدراك الكيفية التي تطلع وتنجم بها ألفاظ اللّغة باعتبار خصائص اللّغة وقوانينها وذلك أمر يعضده الموقف من الفلسفة. فـ «الفلسفة ليست قاموسا وهي لا تهتمّ بـ

---

[1] Merleau - Ponty, N, p.19. يشير مرلو-ونتي هنا إلى موقف بول فاليري (Paul Valéry) من الفلسفة (أنظر المعطيات في نفس الصفحة)

[2] -نفس المصدر ونفس الصفحة

«دلالات الألفاظ» ولا تبحث عن بديل لفظي للعالم الذي نراه، وهي لا تحوّله إلى شيء مقول»[1]. فالفلسفة إذن ليست استبدالا للأشياء بالكلمات ولا للوجود بالمقولات التي تقوله وحتّى ما تعجز اللّغة عن قوله لا يلفّه الضّياع بل يحتضنهُ الوجود. وعليه لا معاني مفصولة تنضاف إليها الألفاظ بالمطابقة ولا أشياء موجودة «في ذاتها» بغفلية تامّة وإنّما هو الإرتياب الدّائم إزاء «المحض» بحثا في المعكوسية اللّطيفة حيث و«منذ البدء لا يكون المفكّر أمام "الأشياء" المحض التي يتعلّق الأمر بوضعها في خطاب ولا أمام "خطابات" محض يتحرّك داخلها كما يتحرّك زائر أمام رفوف مكتبة. إنّه واقع بدءا في شَرَكٍ ما يُتَبادل بين الكلمات والأشياء، إزاء "أشياء" هي سلفا قضايا معنى وإزاء خطابات ليست هي فقط أفكار أو تراكيب نحوية وإنّما هي جزء من هذا المجموع الغريب الذي نسمّيه الــ "ــعالم"»[2].

هذا التّصالب إذن هو الذي يدفع الفيلسوف إلى «مراجعة وإلى إعادة تعريف المفاهيم الأشدّ ثباتا وإلى إبداع مفاهيم جديدة بألفاظ جديدة لتعيينها»[3] حتّى وإن كان في ذلك ما «ينعش التبرّم المتوارث من الفلسفة والمأخذ الذي أخذت به دوما على أنّها تقلب أدوار الواضح والغامض»[4] ولكن ذلك هو قدر الفلسفة ولا مهرب لها من مواجهة المنغلق والمستتبّ حتّى في اللّغة التي تستمدّ مفاهيمُها سلطانَها من الأصل المتباعد أو من النّجاعة المطلوبة أو من سيادة الإجماع الذي يبنيه الرّأي. لذلك تلتفت الفلسفة إلى أكثر المفاهيم تداولا تقوّض سلمها لأنّها أشدّ المفاهيم استعصاء على الحدّ والتعريف. وقد يعود عسر تحديدها إلى كثرة تداولها والتعوّد عليها فتنعدم مساءلتها ويستقر عند مستعمليها يقين مُسالمٌ بمعرفة ما يتداولون أو كأنّ الذي يتداولونه مسنود بـــ «إيمان إدراكي» صامت أو بـــ «أُسٍّ عميق من "الآراء" الصّامتة المتضمّنة في حياتنا»[5]. ذلك هو ما يقوله مرلو-بونتي عن العالم في مستهلّ **المرئي واللاّمرئي** مذكّرا بما يقوله القدّيس أغسطين عن الزّمن[6] وهو نفس ما يمكن تطبيقه على

1 - Merleau - Ponty, VI, p.18

2 - Bernard Sichère, *Merleau -Ponty ou le corps de la philosophie*, éd Bernard Grasset, Paris1982, p.14

3 - Merleau - Ponty, VI, p17

4 -نفس المصدر، ص18

5 -نفس المصدر، ص17

6 -نفس المصدر ونفس الصّفحة. يشير مرلو-بونتي إلى القدّيس أغسطين دون تدقيق، ولذلك رأينا أن نثبت هنا ما يقوله هذا الأخير لتأكيد ما نحن بصدده. «ما هو الزّمن فعلا؟ من يكون قادرا على تفسيره بيسر وبإيجاز؟ من يتمكّن من إدراكه حتّى بالفكر بشكل بيّن ليعبّر بالكلمات عن الفكرة التي يشكّلها عنه؟ ومع ذلك هل ثمّة

الحرّية، فكأنّ الإحساس الذي لنا في تجاربنا اليومية بتلقائية الحرّية يمنعنا من مساءلتها ومن التخلّي عن هذا اليقين الأوّل المتأكّد في تجربة الذّات وفي إتيقية التجربة البيذاتية.

لكن من ناحية أخرى قد يعود عدم مساءلة المفهوم إلى قرار البدء الذي يتّخذه الفيلسوف يحسب أنّه يبدأ جذريا من أولى البداهات معوّلا على بساطة ما منه يبدأ وعلى استعداد الجميع لقبوله والتّسليم به، غير مدين لأيّ كان في ما يعلّم وفي ما يدوّن، بريئا براءة البدء الذي يكون فيه الفكر على وفاق مع الحقيقة حتّى أنّه يكون مخطئا وغبيا من لم يسلّم بالطّبيعة الخيّرة للفكر وبالإرادة الخيّرة للفيلسوف[1].

إذن حينما يتعلّق الأمر بالحرّية فإنّنا نكون إزاء بداهتين : بداهة الصورة المتداولة للحرّية وبداهة الحرّية كمبدإ أو كأساس لا يضعه الفيلسوف موضع مساءلة. ولو سلّمنا بما كنا نقوله عن قرار البدء الذي يتّخذه الفيلسوف لاستغرقت البداهة الثانية البداهةَ الأولى وهي ترفعها إلى المقام النظري بحيث يعزّ حينها أن نسأل بداهة مضاعفة ومبدأ يبلغ من الوضوح ما يجعل كل محاولة للبرهنة عليه مثارا للسخرية. ومع ذلك فإن السؤال يظلّ قائما في صلب البداهتين معا وإن خيّل إليهما التّخلّص منه. فالبداهة الأولى تصطدم بالتشريع والتقنين وبمفاهيم الحق والواجب وبضروب الصراع والعنف والبداهة الثانية تنقلب إلى إحراج حيث القرار الحر للفيلسوف بالبدء التأسيسي تعانده الحرّية كـــأساس محدّد لذلك البدء. وبالتالي ما كان بداهة في الحالين -هي بداهة تملّك الحرية- يصبح معضلة يعسر معها ألاّ نسأل : ما الحرية؟ فالحرية-المعضلة إذن هي هذا الإنشغال وهذا التحير اللذان لا يمكن اقتلاعهما وكأنّهما مفتوحان دوما على سبيل بدون مخرج وذلك إمّا لأن السبيل تيهية أو لأنّ

في ما نستخدم من كلامنا كالزّمن في شيوعه وجلائه؟ حينما نتحدّث عنه نفهم ولا ريب ما نقول ونفهم كذلك حينما نستمع إلى شخص آخر يتحدّث عنه. فما هو الزّمن إذن؟ إذا لم يسألني عنه أحد فأنا أعرفه لكن إذا سئلت عنه ووددت تفسيره ما عدت أعرفه». (Saint Augustin, *Les confessions*, traduit par Joseph Trabucco, éd G. Flammarion, Paris1964, livreXI, ch.XIV, p264)

[1] -بإمكاننا الرّجوع في هذا الإتّجاه إلى الكثير من المعطيات التفصيلية التي يقدّمها جيل دي لوز في الفصل الثالث من **الفرق والمعاودة** والمتعلّقة بمسألة **البداية** في الفلسفة وبمنزلة المفترضات الموضوعية أو المعلنة والمفترضات الذاتية أو الضمنية في كلّ فلسفة من مثل ما عليه الحال مثلا في ثاني التأمّلات الدّيكارتية حيث يرفض **ديكارت** تعريف الإنسان على أنّه حيوان عاقل ولكنّه وهو يفعل ذلك يسقط في شرك المفترضات الذاتية المعولة على أن كلّ النّاس يفهمون معنى أن نفكّر وأن نوجد، وهو بالتّالي لا يتخلّص من سلطة الموروث إلاّ لتلتقي مفترضاته بأحكام الحسّ المشترك (أنظر G. Deleuze, *Différence et répétition*، مرجع مذكور، الفصل الثالث، ص ص169-217)

الفكر لا يقدر على الإختيار بين المتقابلات أو لأن الواقع ذاته متناقض أو لأن هذه المضايق متآنية هي التي تجعل الحرية مترددة بقلق بين إكتمال دلالتها ماهويا وبين صيرورة الحدوث التي تجبر تلك الماهية على عدم التماهي مع ذاتها مما يعني أن الحرية تتردّد متوترة بين الماهية والحدث، مُثقَلَة بهذه التوترات.

إذا كانت الحرية تُطلَب كماهية فإنه يمكن أن نقول عنها ما يقوله إتيان جلسون عن الماهية ذاتها إذ «الخاصية الأساسية للماهية هي أن تكون واحدة أي أن تكون في ذاتها هي ما هي دون أن تختلط بغيرها كائنا ما كان... والماهية محايدة وكأنها لا تكترث لا بالفردية ولا بالكلية»[1]، إذ لو كانت كلّية لما كان أفراد ولو كانت فرديّة لاستحال أن يكون لها مقام ما هو كلّي. فالماهية عادة ما تضعها الميتافيزيقا إلى أعلى كمبدإ يسند ما سواه باعتبارها «فكرة-حدّا» [2] بها نقيس خلوص الشيء أو كدره، وبهذا الإعتبار تكون خصائص الماهية هي الوحدة والهويّة واللازمنية واللاموقعية، وهي خصائص تجعل منها كيانا لا نطاله أبدا مع أنّها هي ما يمنح المعنى أو هي المعنى ذاته. لكن إذا كانت ماهية الحرّية هي «فكرتها» التي تعلو على ثراء وعلى اختلاف الأشخاص والأحوال والأقوال فإنّها في علوّ ماهيتها تلك تصبح عمليّة خصي حقيقي للتنوّع المعرفي والأخلاقي-السّياسي، وهي عمليّة تزعم تعرية الشيء من كلّ ما هو غير أصيل فيه أو «من كلّ ما ليس هو بشكل أصيل وتُظهره تامّ العراء مع أنّه مكسوّ دوما»[3] بلحم العرضية والوقائعية والإنتماء إلى العالم. لكن إذا لم تكن الماهية ذاتها مقابلا للظاهر العابر بل هي ما يتوزّع فيه ليكون هو المحلّ الماهوي لحركة الحرّيات التي ليست ملاء ماهويا أو معاني مشبعة أو تمامات لا «قوّة» فيها، فإنّ الحرّية تصبح هي الحدث المؤزّم لثبات الماهية أو هي ما يحرّر الماهية من ثباتها ذلك أن الحدث يفاجئ بعارضيته وبعدم تطابقه مع ذاته وبتصديعه للزمن وبمجيئه من حيث لا نحتسب ولا ننتظر وبإقباله علينا دون سابق إنذار إذ لسنا نحن الذين نقرّره ولكنّه لا يأتينا إلاّ لأنّا مهيؤون له بعرضيتنا وتناهينا وزمنيتنا. فللحدث فرادته موقعا ووضعا واتفاقا حيث لا غائية فيه أو له، وهذا «الإنفتاح

---

1 - Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris1948, p.122

2 - Merleau - Ponty, VI, p.151

3 - Merleau - Ponty, VI, p.151

للعرضي هو إذن مقوّم لوجود الكائن الإنساني، إنّه ما يهبه "مصيرا" ويجعل من حياته مغامرة وليس حدوثا منتظرا لبرنامج»[1].

الحرّية-الحدث ليست برنامجا أو مشروعا من جهة المستقبل وليست أساسا أو مبدأ أو ماهية من جهة الماضي وإنّما هي حاضر الحدث الذي ينحفر في الزّمن بتكرار الحدوث وكأنّ ذلك التّكرار بدء نعاصره لأوّل مرّة. وتلك هي مفارقة الجدّة القديمة التي تُبينُ عن احتياجنا اللاّنهائي للحرّية وعن كون الحرّية حرّة بالنسبة إلى الصيرورة وليست مجرّد لحظة من لحظاتها أو هي هذا الذي يتبدّى صائرا ولا شيء وراءه، وبما هي كذلك فإنّ الحرّية هي ما يمنعنا من أن نكون مساوينا لذواتنا ومن أن تكون هي مساوية لذاتها لأنّها بحدثيتها وتوتّرها وإلغازها واستشكالها تحصّننا ضدّ دغمائية تماهينا مع ماهية تعرّفنا ككائنات حرّة وتحصّن ذاتها ضدّ ماهيتها بما هي «فكرة-حدّ».

هذا التوتّر بين الماهية والحدث يضاعفه توتّر ثان بين الحرّية والحرّيات، إذ كثيرا ما ينحرف الإهتمام باتجاه الحريات مغفلا سؤال الحرّية. فـ «كلُّ منّا يعادل الحرّية بمجموع الحقوق المخوّلة له ويفهم من التحرّر انخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد المباحات» أمّا «البحث الفلسفي في الحرّية (فـ) تافه جدّا لأنّه لا يبرهن، ولا يمكن أن يبرهن بحال، على الحرّية الواقعية... كلّ من ظنّ أنّه رسّخ قواعد الحرّية في العالم الملموس بمجرّد أنّه تصوّرها وحدّدها يستحقّ بالفعل السّخرية والإستهزاء»[2]. مثل هذا الموقف لا ينم فقط عن استهجان البحث الفلسفي في الحرّية وإنّما هو يشي أيضا بالمنزلة التي للفلسفة وقد أصبحت عائقا وحليفا للإغتراب المزيّف للوعي بما أنّها تُحلّ تصوّراتها وهميا محلّ رسوخ «قواعد الحرّية في العالم الملموس». وإذن كأنّ شرط تحقيق الحرّيات هو استبعاد البحث الفلسفي في مفهوم الحرّية، وهو أيضا عين ما ذهب إليه ريمون أرون مثلا في قوله إنّه «إذا استبعدنا المعنى الفلسفي أو الميتافيزيقي للحرّية فإنّ هذه الأخيرة تعرّف تحليليا بالضمانة

---

1 - Françoise Dastur, « Pour une phénoménologie de l'événement : L'attente et la surprise », in *la Revue Etudes phénoménologiques*, Tome XIII, N° 25, 1997, p.66

2 -عبد الله العروي. **مفهوم الحرّية**، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان/الدّار البيضاء-المغرب، الطّبعة الرّابعة،1988، ص7. لقد كان الأستاذ فتحي التريكي نبّه إلى خطورة هذا الموقف بل وإلى خطئه مؤكّدا على ضرورة التحاور مع المفاهيم مراجعة وتوضيحا وإعادة تأسيس، وعلى أهمية النظر الفلسفي في الحرّية، وهو نظر غير تافه وإنّما هو ما به تكون الحرّية انشغالا محوريا للفكر ومطلبا ملحّا للمجتمعات ومعضلة تشد الفكر منتبها وتدفع النّاس للدّفاع عنها بشكل «يكاد يكون تلقائيا» (أنظر، فتحي التريكي، **العقل والحرّية**، تبر الزمان، تونس1998، ص ص62-64)

الممنوحة لكلّ واحد منّا على أنّه يستطيع أن يفعل أو أن لا يفعل هذا أو ذاك من الأفعال من دون أن يمنعه شخص آخر من فعل ما يريد فعله أو يجبره على فعل ما لا يريد فعله»[1]. ما يفترضه هذا التّعريف هو الضمانة الحقوقية لممارسة الحريّات وفقا للقوانين والتّشريعات وللأجهزة السياسية والإدارية التي تعمل على صون وتنفيذ القوانين التي تتم وفقها ممارسة الحريّات الشخصية والعامّة، وذلك أمر يفترض -كما هو وارد في تعريف ريمون آرون- استبعاد ميتافيزيقا الحريّة. ومرّة أخرى نجد ذواتنا إزاء فصل فعلي بين فضاء «المدينة» وحيّز الفلسفة أو بصيغة أخرى بين المحدّد براغماتيا وبين «الفكرة» اللاّمحدّدة أو بين الحريّات والحريّة.

لكن إذا كانت الحريّات ضرورية لأنّ انعدامها هو ممّا يؤدّي إلى الإستبداد والجور والرّعب وإلى تفقير الشخص الإنساني، فإنّ هذه الحريّات ذاتها ألا تفقد سندها أو تصبح عرضة للحذف أو التعليق ما لم تستند إلى «الحريّة»؟ ألا ترسم الحريّات «حافات مفهومها المشترك -«الحريّة»- رسمها لحافات فضاء خاوٍ وشاغر والذي يمكن أن يُعَدّ شغوره في نهاية الأمر هو السّمة الوحيدة التي يجب أن نعتدّ بها»[2]؟ الحريّة تتوكّد في الحريّات ولكنّها ليست واحدة من بينها وهي لا تعلو على الحريّات لتكون جوهرها المشترك أو ضمانتها النهائية أو شرط إمكانها القبلي أو تعلّة هروبها من المواجهة. الحريّة تحتاج إلى الحريّات لتجد فيها تحققها والحريّات تحتاج الحريّة إحتياجها إلى القيمة القادرة على المنازعة وعلى كسر صلابة الجاهز. وإذا كانت الحريّة تعلو على الحريّات فإنّها تترسّخ في تعاليها دون أن تكون هي المتعالي إذ هي تعمل كاحتياطيّ قيميّ له من «المكر» ما يجعله دائم الإنسحاب حتّى لا يتأقنم ولا يتشيأ وحتّى يبقى صامدا وإن انقضت الحريّات، إلاّ أنّ صمود « الحريّة» ليس كيانا خارج الزّمن، فليس ثمّة ما هو أشدّ وثاقة من علاقة الحريّة بالزمنية وإنّما هو الأفق المفتوح لتكرار حدوث الحريّات وذلك هو التبدّي الفينومينولوجي للحريّة في الحريّات ولانغراس الحريّات في منبتها الحرّ تكثرا وتوزعا. ومع ذلك فإنّ هذا التكثّر والتوزّع في علاقته بجزالة مَنبته هو الذي تنعقد فيه الصراعات السياسية والأخلاقية والمعرفية. ومرّة أخرى نكون -ونحن نعترف لحريّة الحريّات ولحريّات الحريّة بقوتها في تحديد وتوجيه الأفعال الإنسانية- إزاء التباسات التوظيف والإستثمار وإزاء تباين الإستعمالات

---

1 - Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, éd Librairie générale française, Paris1976 (1ère éd, Calmann - Lévy, Paris1965), p.218

2 - Jean - Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, éd Galilée, Paris1988, p.42

وكثرة حقول استخدام مفهوم الحرّية في الفلسفة والعلوم الإنسانية والتوظيف السياسي كما في التجربة الفردية والجماعية إلى الحدّ الذي تصبح فيه الحرّية موضوع سجال بلاغي وتتحول اللفظة إلى «عاهر» لا ضابط لها ولا معيار[1]. ولعلّ هكذا صفة ليست صيغة هجائية للحرّية بقدر ما هي مؤشر على الحيرة والضيق إزاء عدم تحدّد المفهوم وعلى عجز الفكر وهو يضيق بالمُشِطٍّ والنّافل والفائض الذي لا يقدر على تقنينه وبما يثيره المفهوم من صور تَندُّ عن المجرى الذي يريده الفكر تام الوضوح، وهي صور تُحْرِج وتُرْبِك وتُوارِب بأقبح كما بأجمل ما فيها. فقد تعمل الحرّية كشعار مموّه أو كمثال تُرتكب باسمه أشنع الفظاعات وقد تُستحضر حمّالة للغضب الآمل بالأجمل المقبل فـ «هي واحدة من هذه الكلمات التي تكتب بدايتها بالحرف الكبير لأنّها تضمّ عالَما من المشاعر الجماعية ولأنّها رمز للتوثّب والإلهام وإرادة النضال والتضحية كما لألم وأمل الشعوب المغلوبة والمستعبدة»[2].

لقد مرّ معنا أن مفهوم الحرّية هو من أشدّ المفاهيم تداولا ومن أشدّها استعصاء على التعريف وأنّه مفهوم يتردّد متوترا بين الماهية والحدث وأن للحرّية إظّهاراتها التي تحدّها مع أنّها دائمة الإنسحاب من كلّ تحديد وأنّ الحرّية هي بؤرة الصراعات التي تصل إلى حدّ توالد العنف. هذه الإلتباسات جميعا ينضاف إليها قرار مبدئي من جهة بعض الفلسفات التي تعبّر عن عدم قابلية الحرّية للتعريف بل وحتى للفهم. «كيف نعرّف الحرّية؟ إذا كانت هي سرّ الوجود في الله كما فينا فإنّها تكون غير قابلة للتعريف ولا يمكن تعريفها فعليا إلاّ بموضعتها وبَيّنٌ أنّها لن تكون حرّية بتحويلها إلى موضوع»[3]. عدم قابلية الحرّية للفهم يمكن أن نُمَثّل له بموقفين متباينين هما الموقف الكانطي والموقف البرغسوني تعبيرا عن الجهتين اللتين عادة ما نحدّد من خلالهما الحرّية، نعني العقل والوجود أو الفكر والحياة. فبالنّسبة إلى كانط «ما هو لافت جدّا للنظر هو أنّه من بين الوقائع توجد أيضا فكرة من أفكار العقل (وهي فكرة ليست قابلة في ذاتها لأيّ حضور في الحدس وهي بالتالي لا تقبل أيّة حجّة نظرية على

---

[1] -«حرّية : إنّها واحدة من هذه الألفاظ البغيضة التي لها من القيمة أكثر ممّا لها من المعنى والتي تلغو أكثر ممّا تتكلّم وتسأل أكثر ممّا تجيب، إنّها من جنس هذه الألفاظ العواهر التي لطّخت الذّاكرة باللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة، إنّها ألفاظ تصلح جيّدا للسّجال والجدل والبلاغة شأن ما تصلح للتحليلات الوهمية والتدقيقات اللاّنهائية كما لأواخر الجمل التي تثير الهيجان» (Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, in Oeuvres, Gallimard, Paris1988 (1ère éd 1960), Tome II, p. 951)

[2] - Rose - Marie - Mossé Bastide, *La liberté*, PUF, Paris, 4e éd, 1983 (1ère éd1965), p.5

[3] - Jacques Delesalle, *Liberté et valeur*, Publication universitaire de Louvain1950, p.3

إمكانها)، هي **فكرة الحريّة** التي حقيقتها من حيث هي نوع خاصّ من العلّية (والتي يكون في مفهومها مغالاة من الزاوية النظرية) بالإمكان البرهنة عليها بقوانين عملية للعقل المحض وطبقا لهذه القوانين يُبرهن عليها في الأفعال الواقعية وبالتالي في التجربة. فمن بين جميع أفكار العقل المحض هي الوحيدة التي يكون موضوعها واقعة ويجب عدّها هي ذاتها واقعة من بين **الوقائع**»[1]. هذه الفقرة من **نقد ملكة الحكم** كثيرا ما فاجأت النقاد والشرّاح بما تثيره من حرج وهي تقدّم الفكرة في التجربة، إلاّ أنّ هذا الحرج تخفّ حدّته لحظة نجد ما يدعم هذه الفقرة في **النقدين** الأوّل والثاني[2]. والذي نجده هو أنّ برهان الحريّة كائن في وجودها الذي ليس هو غير وجود الكائن الحرّ بما هو كائن عقل وحريّته منخرطة من تلقائها في عقله أو حاملة ذاتها إلى العقل وحالّة فيه كفكرة أو هي العقل ذاته متجسّما في تجربة استقلاليته كما يبين عنها القانون الأخلاقي[3]، ممّا يعني أنّ الحريّة وهي تتجاوز ذاتها كفكرة في ذاتها لتحلّ في التجربة إنّما يكون لها ذلك في ما يجسّده فعل الذات لا في ما تقوله المعرفة عن دلالة الموضوع وبالتالي «لا يمكن للحريّة أن تكون موضوع سؤال وإنّما هي "فقط" رهان تأكيد،

---

1 - E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alexandre J. L. Delamarre, Jean René Ladmiral, Marc B. de Launay, Jean - Marie Vaysse, Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris1985, §91, p.451 (التشديد من عند كانط)

2 -يذهب كانط في **نقد العقل المحض** إلى أنّ «الحريّة العملية بالإمكان البرهنة عليها بالتجربة» (Kant, *Critique de la raison pure*, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 8e éd1975 (1ère éd1944), p.541) وإلى أنّ «العقل المحض يتضمّن... في استعمال عملي معيّن أي في الإستعمال الأخلاقي، مبادئ لإمكان التجربة أي لأفعال يمكنها طبقا للمبادئ الأخلاقية أن توجد في تاريخ الإنسان» (نفس المرجع، ص544). أمّا ما يستهلّ به كانط **نقد العقل العملي** فهو تشريعه لهذا العنوان. إذ لا يتعلّق الأمر بـ«نقد العقل المحض العملي» وإنّما بتأكيد «أنّه يوجد عقل محض عملي... يبرهن على حقيقته وعلى حقيقة مفاهيمه من خلال الفعل» (E. Kant, *Critique de la raison pratique*, traduit par Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, Paris1985, p.19). ثمّ يؤكّد كانط لاحقا أنّه «من كلّ المعقول لا شيء إطلاقا له وجود واقعي ما عدا الحريّة» (نفس المرجع، ص103). تعليقا على بعض هذه المعطيات يذهب جان ليك نانسي إلى أنّ حقيقة العقل العملي يثبتها الواقع ذاته وهذا العقل هو وجود تشريع من حيث هو تشريع الوجود و«العقل يوجد بما هو هذا القانون وتحت هذا القانون، قانون الحريّة» (Jean - Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور ص28)

3 -«لا يعبّر القانون الأخلاقي إذن إلاّ عن استقلالية العقل المحض العملي أي عن الحريّة» (E. Kant, *Critique de la raison pratique*، مرجع مذكور، ص57) (التشديد من عند كانط)

ولا يمكنها أن تكون موضوع سؤال نطرحه "على شيء ما" وإنّما "فقط" رهان تأكيد ذاتها ("ذات" الكائن الحرّ كما "ذات" الفكر الذي تعود إليه إعادة تأكيد هذا التأكيد)»[1].

تبدو الحرّية كانطيا إذن كمفترض غير قابل للبرهنة إذ لا التجربة الحسّية هي ما تجد فيه الحرّية مصدرها ولا التجربة النظرية هي ممّا يمكّن من البرهنة عليها وإنّما وحده فعل الذات كذات حرّة ماهويا هو الذي يجسّم الحرّية التي هي حرّيته ذلك أنّ «الواجب والحرّية لا يمنحان الإنسان يقينا بخصوص ما يبدو عليه ولكنّهما يمنحانه يقينا بخصوص ما هو بالفعل»[2]، وما هو الإنسان بالفعل هو الحرّية التي يحيل إليها الأمر الأخلاقي اللاّمشروط فتستجيب له وتحيل عليه[3] إحالتها على ذاتها ذلك أن تشريع القانون العملي هو التعبير عن العقل الذي لا يسبق الحرّية وإنّما يمتحن ذاته من خلالها امتحانه لجذرية اللاّمشروطية والكلية[4] ولذلك فإنّ الأمر القطعي لا يقول إلاّ الحرّية وهي تأمر ذاتها، وليس الحال هنا حال دور، وحتّى وإن كان فإنّما هو تأكيد لهذه الحرّية التي تسبق ذاتها حيث «لا يمكن أن نكون ناضجين للحرّية إن لم نكن من قبل في الحرّية (يجب أن يكون المرء حرّا ليقدر على استعمال قواه بشكل مُجْدٍ في الحرّية)»[5]. إذن بداءة الحرّية وتلقائيتها ولامشروطيتها وفيضها على ذاتها هي ما يجعل «واقعة الحرّية هي ممّا لا يمكن إدراكه والشيء الوحيد الذي نفهمه هو عدم قابليتها لأن تُفهم وعدم قابلية الحرّية لأن تُفهم يتمثل في أنّها تقاوم التّفهّم بما أنّ الكائن–الحرّ يقحمنا في تحقّق الوجود وليس في مجرّد تمثّله»[6] ولذلك فإنّ الأمر الوحيد الذي

---

[1] –Jean - Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور، ص29)

[2] – Karl Jaspers, *Les grands philosophes*. T3. Kant, traduit par Jeanne Hersch, éd Plon, coll10/18, Paris1967, p.135

[3] –ذلك هو ما يؤكّده الهامش * بالصفحة 20 من **نقد العقل العملي** : «لو لم يكن القانون الأخلاقي مدركا أوّلا بوضوح في عقلنا فإنّه ما كان لنا أن نعتقد أبدا في أنّه يجوز لنا **التّسليم** بشيء مثل الحرّية... وبالمقابل لو لم يكن ثمّة حرّية فإنّه كان **يستحيل الإلتقاء** بالقانون الأخلاقي فينا». و«هكذا الحرّية والقانون العملي اللامشروط يحيل الواحد منهما إلى الآخر» (نفس المرجع، ص52، التشديد من عند كانط)

[4] –بعض ما يؤكّد ذلك هو ما نجده في الصفحة 39 من **نقد العقل العملي** : «ليتمكّن العقل من التّشريع ليس له أن يفترض غير ذاته لأنّ القاعدة ليست صالحة موضوعيا وكليا إلاّ إذا كانت صالحة دون شروط عرضية وذاتية تميّز كائنا عاقلا عن آخر» (التشديد من عند كانط)

[5] – E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction J. Gibelin, éd Vrin, Paris1983, IV^e partie, 2^e section, § IV, p.202, note 1

[6] –M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* مرجع مذكور، ص279

نفهمه هو أننا «نفهم فقط أنّ الحرّية توجد»[1]. بإيجاز شديد تظل فكرة الحرّية دون سواها من أفكار العقل النظري فكرة «نعرف قبليا إمكانها غير أنّا لا نفهمها»[2]، ومع ذلك فإنّ هذا الذي لا نفهمه هو مدخل ومفتاح «كامل صرح نسق العقل المحض»[3].

من منطلقات مغايرة تماما لمنطلقات الفلسفة الكانطية بل ومناهضة لهذه الفلسفة، يذهب برغسون من ناحيته إلى القول باستحالة تعريف الحرّية. ولبيان ذلك يخصّص جزءا مهمّا من المعطيات المباشرة للوعي لنقد الموقفين الآلي والدّينامي ولنقد الحتميات الفيزيائية والسيكولوجية وما يتبع ذلك من نقد للعادة وللغة الإستعمال اليومي وللأنا السّطحي المتآلف مع مطالب الحياة الإجتماعية لينتهي في آخر هذا الفصل إلى أنّ «الحرّية هي علاقة الأنا العيني بالفعل الذي ينجزه، وهذه العلاقة غير قابلة للتعريف وذلك تحديدا لأنّنا أحرار»[4]. فالحرّية لا تعرّف أي لا تقبل التحليل لأنّها ليست من جنس الإمتداد أي أنّها لا تقبل التفصيل والتفكيك والتحليل والحسبان، بل هي من جنس الدّيمومة تعاش ولا تقاس وإذا ما حاولنا تحديدها فإنّنا نحوّل حيوية الفعل إلى جاهزية فنجمّد فعل الأنا ونقلب التلقائية إلى عطالة سلبية والحرّية إلى حتمية. ولبيان استحالة تعريف الحرّية يستعرض برغسون ثلاث فرضيات تؤدّي جميعها إلى الحتمية بينما هي تعرّف الحرّية : أوّلا إذا عرّفنا الفعل الحرّ وقد أُنجز على أنّه هذا الذي كان يمكن أن لا يوجد، فإنّ هذا التعريف يؤدّي إلى القول بالتكافؤ بين الدّيمومة العينية ورمزها المكاني وهو ما يحيل في النّهاية إلى تأكيد حتمية صارمة. ثانيا إذا عرّفنا الفعل الحرّ على «أنّه الفعل الذي لا يمكن التنبّؤ به حتّى وإن كنّا نعرف مسبقا كلّ شروطه» فإنّ إدراك كلّ الشروط من جهة الدّيمومة معناه التموقع في اللحظة التي يتمّ فيها الفعل. وإذا سلّمنا بأنّ محتوى الدّيمومة قابل للتمثّل رمزيا منذ البدء فإنّ ذلك يحيلنا إلى التعامل مع الزمن مختزلا في المكان وهو ما يعيدنا مرّة أخرى إلى الحتمية ونحن نعرّف الحرّية. وأخيرا إذا عرّفنا الفعل الحرّ بغياب علّة وقوعه، فإمّا أن هذه العبارة غير ذات معنى وإمّا أنّها تشير إلى أنّ نفس الأسباب الباطنية لا تؤدّي دائما إلى نفس النتائج وهو ما يجعلنا نسلّم بأنّ المقدّمات

1- E. Kant, *Critique de la* raison *pratique*، مرجع مذكور، ص181

2- نفس المرجع، ص20

3- نفس المرجع، ونفس الصفحة

4- Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 155e éd, 1982 (1ère éd1927), p.165

النفسية للفعل الحر تقبل التكرار في ديمومة تتطابق مع تمثيلها المكاني[1]. إذن وكما هو بيّن فإنّ هاجس برغسون هو تخليص الدّيمومة من المكان وتحرير الحركة من السكون وإعادة الإعتبار للكيف مقابل الكم والإنفتاح على الدّاخل ضد تحجّر الخارج وتمكين اللّغة من دفق حيوي يحرّرها من عجزها التعبيري عن تلقائية الحرّية. إجمالا «مسألة الحرّية ناتجة إذن عن سوء فهم : فقد مثّلت للمحدثين ما كانت مثّلته للقدامى أغاليط المدرسة الإيلية، وكما لتلك الأغاليط، لمسألة الحرّية مصدرها في الوهم الذي به نخلط بين التّتابع والتزامن وبين الدّيمومة والإمتداد وبين الكيف والكمّ»[2].

إذن مرة أخرى تظل الحرّية واقعة يستحيل تعريفها وإن كانت أشد الوقائع وضوحا[3] فهي غير قابلة للبرهنة، ونحن إذ عرضنا موقفي كانط وبرغسون -وحسب- بخصوص هذه المسألة فإنما قمنا بذلك تمثيلا للكثير من المواقف الفلسفيّة المتباينة والتي تلتقي رغم اختلاف مسوّغاتها في التأكيد على أنّ الحرية تندّ عن كل تعريف وأنّ «البرهنة على ما لا يقبل البرهنة هي إبطاله»[4]. هذه الصعوبة مؤدّية ولا ريب إلى الإختلاف وإلى تباين دلالات مفهوم الحرّية وإلى كثرة معانيه «التي فاقت المائتين كما سجّلها مؤرّخو الفكر»[5]. هذه الكثرة قد تكون مجدية من حيث هي فروق تثري وتضيف وتُخصِب لأن المعنى الذي نطلب ليس جاهزا ولكنها قد تعبّر أيضا عن غياب الأساس المشترك والمرجعية الموحّدة فتؤدّي إلى الغموض وإلى الكثير من الخلط والإلتباس، وقد كان هيغل عبّر عن كل ذلك منبّها إلى أنه «لا وجود لفكرة أكثر غموضا والتباسا وعرضة بالفعل لأشنع الخلافات نتيجة غموضها والتباسها من فكرة الحرّية التي ليس غيرها فكرة توظّف مثلما توظّف هي في أغلب الحالات بشكل غير متبصّر»[6]. فالجميع يمجّدون الحرّية وكل الأنظمة السياسية تزعم حمايتها والذّود عنها

---

[1] -أنظر نفس المرجع، ص ص165-166

[2] -نفس المرجع، ص180

[3] -«الحرية إذن واقعة ولا وجود من بين كل الوقائع التي نعاينها لما هو أكثر منها جلاء» (برغسون، نفس المرجع، ص 166)

[4] - Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, Tome 3. Lavolonté de vouloir, éd du Seuil, coll. « Points », Paris 1980, p.12

[5] - إيزايا برلين، حدود الحرّية، ترجمة جمانا طالب، دار الساقي، بيروت 1992، ص 11

[6] - Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris 1987, § 482 (Remarque), p. 266, ما يعنينا من هذه الملاحظة الهيغلية هو إشارتها إلى غياب الأساس الذي لم تجده الحرّية وليس ماسينتهي إليه الحل الهيغلي الذي يرى أن الحرّية هي

وكل المفكرين يشيدون بها وكل «الذين عندهم شيء مهمّ يقولونه معنيون بشكل أو بآخر بقضية الحرية، إنهم وإن لم يكتبوا عنها بالخصوص فإن موقفهم من الفكرة نفسها يوجّه مسار أبحاثهم»[1].

هل يحيلنا سوء الفهم والتفاهم إزاء مفهوم الحرّية على اليأس من الحرّية نظرا وممارسة؟ أم أن ذلك هو ما يوقظنا على عواصة القضية وينبّهنا إلى أننا «لا نهجر حياتنا أبدا (وإلى) أننا لا نرى قط لا الفكرة ولا الحرّية وجها لوجه»[2]؟ لا ريب أن اليأس موت للحياة التي يعزّ عليها أن تحيا ولذلك فإن ما توقظنا عليه الحرّية حتى وإن لم نرها "وجها لوجه" ليس هو كونها فقط ضياء لا نحتمله أو لأنّها أكثر جهات الوجود إشراقا كـــ "الخير" الأفلاطوني أو لأنه مرعِبٌ تبدّي الحرّية ونحن لا نقدر على مواجهته وإنما هو العدول والإنحراف والتوزع وعدم التحدّد والخروج عن كل مرجع هو الذي يجعل معنى الحرية دائم الشغور لاستقبال كثرة المعاني، ولولا فضاء ذلك المعنى ما كان لأفعالنا وأقوالنا وعلاقاتنا أن تطالب بفسحة معانيها العينية وبالتّالي بتحرير فضاءات تحقّقها. فليس عدم التحدد إذن هو ما يطعن في الحرّية فعلا وإمكانا، وحتى إذا لم يكن ثمّة ما هو أكثر إرباكا للفكر وما هو أكثر عرضة للخلاف من مفهوم الحرية فـــ «لأن الأمر يتعلق بالحرية التي تقدر على تجاوز كل حدّ مقرّر»[3]. وإذا كان فيلسوف مثل شلّنغ اعتبر الموقف القائل بعدم قابلية الحرية للإنتظام نسقيا موقفا لا يُعتدّ به رغم عسر تفنيده[4] فإنه أكّد مع ذلك أن «فكرة الحرية إذا كانت فكرة

«الماهية المخصوصة للروح بل هي فعليّ حقيقته» وأن ذلك أمر مهم لم تعرفه لا إفريقيا ولا الشرق وحتى اليونان والرومان لم يعرفوا غير أن «الإنسان حر بالولادة... أو... بالفلسفة» ووحدها «المسيحية هي التي أدخلت هذه الفكرة إلى العالم» وهي فكرة صائرة في تطوّرها الموضوعي إلى «واقع حقوقي وأخلاقي وديني كما إلى واقع علمي(ميتافيزيقي)» (أنظر نفس المعطيات في بداية هذا الهامش)

[1] - فرانز روزنتال، **مفهوم الحرّية في الإسلام**، ترجمة وتقديم د. معن زيادة ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس/ليبيا 1978، ص 13

[2] - Merleau-Ponty, SNS, p. 44

[3]- E. Kant, *Critique de la raison pure*، مرجع مذكور، ص 265

[4] -«من الحقيقي أنه وفق أسطورة بالية -يستبعدأن تنسى- فكرة الحرية تكون متعارضة مع فكرة النسق وكل فلسفة تنشد الوحدة والتمام تنتهي حتما إلى إنكار الحرية، وليس من اليسير مقاومة مثل هذه الأفكار العامة» Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, traduction de Georges Politzer, éd F. Rieder et C^ie^, (Paris 1926, 3^e^ éd. p. 75-76)

حقيقية فإنها لن تكون مجرّد مفهوم تابع أو ثانوي بل هي إحدى مراكز النسق»[1] وأنّ «ارتباط فكرة الحرّية برؤية العالم يظلّ دائما موضوع بحث ضروري إلى حدّ أنّه إذا لم يفض هذا البحث إلى نتيجة فإنّ فكرة الحرّية تفقد كلّ قوّة والفلسفة تَعْرَى تماما من كل قيمة»[2]. وعليه فإنّ التباس مفهوم الحرّية ليس مدعاة للهروب أو للتّخلّي أو للطّعن بل على العكس من ذلك هو تنبّه لحيوية المعاني ولهذه الذبذبات التي تحيل إلى «لامرئيّ» النغم شأن ما تحيل الحرّيات على حرّيتها «اللامرئية»، ليست إحالة أعراض على جوهر وإنّما إحالة التّبدّيات على « عنصرها» المشترك وكأنّها إحالة أيروسية ولذلك فإنّ «أشنع تهديد للحرّية ليس هو أن نتخلّى عنها -فمن يتخلّى عنها يقدر دائما على استرجاعها- وإنّما هو أن ننسى تعلّم حبّها أو أن لا نعود قادرين على فهمها»[3]. ولعلّ بعض ما يعيننا على هذا الفهم في مرحلة أولى هو أن نتابع اللفظ في تحديداته القاموسية.

2. تحديدات قاموسية للفظ الحرّية

يذهب روزنتال إلى أنّ «الكلمة العربية «حرّ» free » لها ما يقابلها تماما بالعبرية « hor » وبالسريانية « her »... أمّا في النقوش التدمُرية والنبطية فترد الصّيغة المركّبة « harh-rin »، « bath-run » (التي غالبا ما تكون متبوعة بمضاف إليه) ومعناها «رجل حرّ» و«إمرأة حرّة» على التوالي »[4]. أمّا الإسم المجرّد «حرّية» heruta » فنجده في السريانية منذ عهد قديم، وفي العربية وإن كان «تاريخ المصطلح... ليس واضحا على الإطلاق» فإنّ المرجّح أنّ اللّفظ كان شائع التداول عند عرب ما قبل الإسلام دلالة على النبل والشّرف والحسن والكرم والفصاحة وعلى ما يقابل الرّق[5]. هذه المعاني التي يشير إليها روزنتال لا تخرج فعليا عمّا تحدّده القواميس حيث نجد في مادّة «حَرَرَ» ما يلي : حَرَّ يَحَرُّ حرارًا إذا عَتق، وحَرَّ يَحَرُّ حُرِّية من حُرّية الأصل والحُرّ نقيض العبد والبريء من العيوب

---

[1] -نفس المرجع، ص75

[2] -نفس المرجع، ص78

[3] - Georges Bernanos, *La liberté pour quoi faire*? Gallimard, coll « Idées », Paris1972 (1ère éd1953), p.80

[4] -فرانز روزنتال، **مفهوم الحرّية في الإسلام**، مرجع مذكور، ص21

[5] -أنظر نفس المرجع، ص ص22-23

والنّقص والحرّة نقيض الأمَة وحرّره أعتقه وتحرير الكتاب تقويمه، والحُرّ من الناس أخيارهم وأفاضلهم وحرّيّة العرب أشرافهم والحرّيّة الأرض الليّنة والرّملية وحُرّ الفاكهة خيارها وحرّ الدّار وسطها[1]. ولا نجد في **الكشّاف** للتهانوي ما يزيد على هذه المعاني غير إشارته إلى دلالة التصوّف بقوله «والحرّيّة عند السالكين، انقطاع الخاطر من تعلّق ما سوى الله تعالى بالكلية»[2] ما ورد في القواميس يُظهرنا على أربعة معاني للفظ الحرّيّة، وهي معاني كان أشار إليها عبد الله العروي موجزا إياها في المعنى الخلقي والمعنى القانوني والمعنى الإجتماعي والمعنى الصّوفي[3]. هذه المعاني سنبلورها ونضيف إليها معنى خامسا :

أوّلا : *المعنى الخلقي* : هو المعنى الذي كان سائدا قبل الإسلام وفيه إشارة إلى الكرم والنبل ورفعة النسب وكرم المحتدّ وإلى أولئك الذين «نفوسهم سخيّة وأكفّهم نديّة»[4]، يبذلون ولا يمسكون. فالإنسان الحرّ إذن هو الذي تنسب إليه كلّ الصّفات الطيّبة نتيجة خلوص نسبه من كلّ عيب ونقص إلى حدّ أنّ بعض اللغويين يذهب إلى أنّ «لفظ حُرٌّ مشتق من حَرٌّ الذي هو ضدّ البرد لأنّ الرّجل الحرّ يمتلك كبرياء وأخلاقا حاثة تبعثه على طلب الأخلاق الحميدة، والعبد خلاف ذلك»[5]. ولعلّ هذا الأمر غير مقصور على العرب دون سواهم إذ نجد عند الإغريق مثلا ترابطا بين السلالة وبين ما يلائمها من تربية. فالإنتماء إلى سلالة نبيلة مرتبط بتبطّن كيفية الإحساس والتّفكير والفعل العائد إليها مع البحث عن التميّز الذي يرفع إلى مستوى البطولة التي يتغنّى بها الشاعر ويصبح البطل نموذجا للإحتذاء، لذلك وقع التمييز بين «الديدسكاين didaskein » الذي يشير إلى تعليم المعارف والمهارات التي يمكن أن نضيفها من الخارج لكلّ شخص مهما كانت طبيعته وبين «المنتناين Manthanein » الذي يشير إلى التفهّم المتأتّي عن سيرورة النضج والصّادر عن طبيعة الشخص[6]. ولعلّه لأمر كهذا ذهب

---

1 -ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، المجلّد الثاني، ص ص827-830، وكذلك الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثاني، ص ص7-8، وأيضا ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت1991، المجلّدالثاني، ص ص6-8

2 -محمّد علي بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، دار قهرمان للنشر والتوزيع، اسطنبول1984، المجلّد الأول، ص291

3 -عبد الله العروي، **مفهوم الحرّيّة**، مرجع مذكور، ص13

4 -ابن المبرّد، **اتحاف النبلاء بأخبار وأشعار الكرماء والبخلاء**، دار الكتب العلمية، بيروت1990، ص29

5 -ابن الملقّن، الإشارة إلى ما وقع في المنهاج من الأسماء والأماكن واللغات، ذكره روزنتال، **مفهوم الحرّيّة في الإسلام**، مرجع مذكور، ص34

6 -أنظر: Solange Vergnières, *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, Paris1995, p.5

نيتشه إلى أنّ هذا المعنى الأخلاقي للحرّية موجود في كلّ الألسن لارتباطه بدلالات النبل والتميّز وعلوّ المرتبة[1]. لا ريب أنّ اللّغة وهي تسمّي إنّما هي تقوّم أيضا ولذلك يكون البحث في الألفاظ هو في ذات الآن بحث في الأحكام والتقويمات الأخلاقية التي تتدخل اللّغة في إنتاجها.

__ثانيا__ : *__المعنى القانوني__* : هو المعنى الذي استُخدِم فيه لفظ حرّية مرادفا للإنعتاق والخلاص إذ التحرير هو العتق والتخلية وقد ميّز فيه العرب بين بعد شرعي وبعد أخلاقي مستندين في ذلك إلى النصّ القرآني[2]، والحرّ إذن هو من يصدر في فعله عن غير إلجاء لأنّ «الإلجاء يُستعمل في فعل العبد على وجه لا يمكنه أن ينفكّ منه»[3] ممّا يعني أنّ الحرّ هو القادر على الإختيار والإختيار مقابل للإلجاء لأنّه دليل قدرة أي هو «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. فالمختار القادر هو الذي يصحّ منه الترك والفعل»[4] والفعل شرطه القدرة التي يحدث بها الفعل في صدوره عن الفاعل بوصفه قادرا وعن ذلك يكون التكليف والمسؤولية إذ «الإختيار إرادة تتقدّمها روية مع تمييز»[5]. فالإختيار بما فيه من تفكّر ورويّة ونظر هو السّند الموضوعي للفعل الذي يُقصَد إليه إراديا. «وأصل الإختيار الخير فالمختار هو المريد لخير الشيئين في الحقيقة أو خير الشيئين عند نفسه من غير إلجاء واضطرار ولو اضطر الإنسان إلى إرادة شيء لم يسمّى مختارا له لأنّ الإختيار خلاف

---

1 -«كان السّؤال التالي هو الذي وجّهني باتجاه المنهج القويم الذي ينبغي اتباعه : ماهو بالضبط، من ناحية التأثيل المعنى المخصوص الذي اتخذته تعيينات لفظة "طيّب" في مختلف اللغات؟ عندئذ اكتشفت أنّها تشتق كلّها من **نفس التحوّل المفهومي** وأنّ "المتميّز" و"النبيل" بمعنى المرتبة الإجتماعية، هي أينما كان، المفهوم الذي تولّدت عنه وتطوّرت دلالات "الطيّب" بمعنى « الكريم الشمائل" و"النبيل" بمعنى "الأرفع منزلة خلقيا" و"المتميّز خلقا"» (التشديد من عند نيتشه) (Nietzsche, Contribution à la généalogie de la morale, traduit par Angèle Kremer - Marietti, Union générale d'éditions, coll10 18, (Paris1974, 1ère dissertation, § 4, pp.131-132

2 -«مثلا : تحرير رقبة مؤمنة (سورة النساء،92) أو نذرت لك ما في بطني محررًا (آل عمران،35) وفي كتب الفقه مثلا : ولا يُقتَل حرّ بعبد ويُقتَل به العبد (رسالة القيرواني)» (عبد الله العروي، **مفهوم الحرّية**، مرجع مذكور، ص13)، وكذلك روزنتال، **مفهوم الحرّية في الإسلام**، ص ص34-35

3 -أبو هلال العسكري، **الفروق في اللّغة**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، والدّار العربية للكتاب، تونس / الجماهرية، الطبعة السادسة1983، ص126

4 -التهانوي، **كشاف إصطلاحات الفنون**، مذكور، المجلّد الأوّل، ص419

5 -الكندي، **الحدود والرّسوم**، ضمن د. عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الدار التونسية للنشر –تونس / المؤسسة الوطنية للكتاب– الجزائر1991، ص213

الإضطرار»[1]. لعلّ في هذه الشواهد بعض ما يدحض ما ذهب إليه روزنتال حين إعتبر أنّ مصطلح **الإختيار** لا يعبّر إلاّ عن «تلك الصّورة الميّتة نفسها لمفهوم الحرّية»[2]، وهو إعتبار إختزالي يقوده احتكام الإستشراق الذي يتّخذ من تاريخ مفهوم الحرّية وتطوّراته في الغرب مرجعا ومعيارا، وهو إعتبار لم ير في الإختيار والقدرة والإرادة والمشيئة والفعل بما هي مقابلات للجبر والإكراه والإلجاء والإنقياد تعبيرا عن توليد وعي بالإنسان من حيث هو مشيئة وليس شيئا. فخفض الإنسان إلى مرتبة الشيء هو امتلاكه واسترقاقه ولذلك يعدّ العتق بما هو إنهاء لحالة الرّق ظاهرة من ظواهر الإرتقاء الإنساني كما إعتُبِر الرّق من قبل استعاضة استثمارية عن الموت بالحياة. و«قد شرّعت القوانين القديمة العتق وعلّقته بإرادة السيد في حياته أو بالوصية بعد موته أو لقاء مبلغ من المال يَشتري به العبد حرّيته»[3]. وإذا كان الرّق ظاهرة من أشنع ما عرفت الإنسانية والتحرّر منه هو خطوة فعلية باتجاه إنسانية الإنسان فإنّ تحوّل صوره ورموزه هو ممّا يستوجب اليوم مواصلة مقاومته في اختلاف وتعدّد أسمائه.

__ثالثا__ : *__المعنى الإجتماعي__* : هو معنى يكاد يعود إلى المعنى الثاني لأنّه مترتّب عنه إذ الحرّ هو المعفى من الضريبة وذلك لا يكون إلاّ لذوي الحسب والنسب وأصحاب الشوكة الذين تضعهم مراتبهم في موقع متميّز بالنسبة إلى العبيد وإلى العامّة.

__رابعا__ : __المعنى الصّوفي__ : هو المعنى الذي كنّا أشرنا إليه مع التهانوي في **الكشاف** وهو معنى وارد أيضا في تعريفات الجرجاني حيث «الحرّية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقّ الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب : حرّية العامّة عن رقّ الشهوات، وحرّية الخاصّة عن رقّ المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحقّ، وحرّية خاصّة الخاصّة عن رقّ الرّسوم والآثار لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار»[4]. فالمواجهة الصوفية الأولى كانت مع الجسد باعتباره سجنا وتلك فكرة قديمة أعيد استثمارها

---

[1] -أبو هلال العسكري، **الفروق في اللغة**، مرجع مذكور، ص118 (تركنا أخطاء الرّسم على ما هي عليه في المرجع ولم نصحّحها)

[2] -روزنتال، **مفهوم الحرّية في الإسلام**، مرجع مذكور، ص28. ويواصل روزنتال ليبيّن ضعف مفهوم الحرّية في الفضاء الإسلامي مقارنة بالمسيحية وحتّى بتأمّلات السريان للحرّية : «بدأت المناقشات المسيحية حول الحرّية بتأكيد قوّتها الشاملة وتألّقها. أمّا الجدل الكلامي الإسلامي حول مسألة حرّية الإرادة فلم يكن أكثر من محاولة شكلية لتأكيد وجود حيّز منزو للحرّية في النسيج العام للأشياء... حتّى في فترة صعود المعتزلة كان الإختيار عند المسلمين أكثر تقيدا في تطبيقاته من الــ « heruta » » (نفس المرجع، ص29)

[3] -عبد السلام الترمانيني، **الرّق، ماضيه وحاضره**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت1979، ص71

[4] -الجرجاني، **كتاب التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة1988، ص86

حيث ينسب إلى فيثاغورس قوله عندما رأى رجلا بدينا «لماذا أنت منشغل إلى هذا الحدّ برفع جدران سجنك»[1]، والسجن الثاني هو العالم لذلك تكون الحرّية هي القطع مع وجوه الحبس فيه على أنّ ذلك لا يتمّ دون الرّياضة والمجاهدة للتخلّص من أسر الطبيعة العنصرية والإكتفاء منها بالضروري الذي يحفظ على الجسم بقاءه، أمّا النفس ففي حال فناء وهي حال لا يصلها صاحب النظر لأنّه في غمّ «ينتظر متى ينقضي سفره ويرجع إلى بدنه»[2]، ووحده يصلها صاحب الكمال الذي قلبه كـ «الأخاذة»[3] زكيا وصافيا ليس فيه «غفلة ولا ظُلمة»[4] لأنّه لا يملك شيئا ولا يملكه شيء ولا يتعلّق بشيء ولا يتعلّق به شيء[5] بل هو في فناء «عن الحظوظ فلا يكون له في شيء حظّ»[6]، إذ هو متحرّر من كدر العناصر «بتحقيق الإنفصال عن لوث الصلصال»[7]، قاطعا مع المطامع ومذموم العلائق لكن هذه الحرّية إزاء الجسد وإزاء العالم هي ذاتها العبودية إزاء الله إذ الإفتقار لله هو الذي «يجعل من "العبودية الإختيارية" أعلى الدّرجات ومع ذلك فإنّ العبودية لا توضع عادة في مقابل الحرّية بل تُقابل عادة بالرّبوبية»[8]. وبالإجمال فإنّ التخلّي والمكابدة واتّباع سبيل الحرمان الطّوعيّ ليست مجرّد

---

[1] -ذكره روزنتال، **مفهوم الحرّية في الإسلام**، مرجع مذكور، ص ص90-91

[2] -محي الدين ابن عربي. **الفتوحات المكية**، مكتبة الثقافة الدينية - المركز الإسلامي للطباعة، القاهرة، بدون تاريخ، المجلّد الثاني، ص274

[3] -عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، كتاب **عوارف المعارف**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1983. ص12. حيث نجد «ومن القلوب ما هو بمثابة الأخاذات -أي الغدران : جمع أخاذة، وهو المصنع والغدير الذي يجتمع فيه الماء- فنفوس العلماء الزاهدين من الصوفية والشيوخ تزكّت وقلوبهم صفت، فاختصّت بمزيد الفائدة فصاروا أخاذات»

[4] -نفس المرجع، ص14

[5] -«الدنيا عروس تطلبها ماشطتها والزاهد فيها يسخم وجهها وينتف شعرها ويخرق ثوبها، والعارف بالله مشتغل بسيده ولا يلتفت إليها» (السهروردي، نفس المرجع، ص539)

[6] -نفس المرجع، ص520

[7] -نفس المرجع، ص528

[8] -فرانز روزنتال، **مفهوم الحرّية في الإسلام**، مرجع مذكور، ص ص97-98. نفس المعنى يرد عند السهروردي، «وقال ابراهيم بن شيبان : علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية وصحة العبودية» (**عوارف المعارف**، ص520). ابن عربي من جهته يؤكّد أنّ «الحرّية مقام ذاتي لا إلهي ولا يتخلّص للعبد مطلقا فإنّه عبد الله عبودية لا تقبل العتق» (**الفتوحات المكية**، مرجع مذكور، ص226). هذه العبودية فقر واحتياج وافتقار لله وليس لسواه، فالحرّ «لا يسترقّه كون إلاّ الله فهو حرّ عن ما سوى الله، فالحرّية عبودة محققة لله فلا يكون عبدا لغير الله» (ابن عربي، نفس المرجع، ص227)

تعبير ذاتيّ عن القرف من الدّنيا بهدف «الإستعداد للقبول التام للعبودية لله»[1] مثلما يذهب إلى ذلك روزنتال، وإنّما التوغل الصوفي في الذات وبيان غربتها بقطع علائقها والوصول بها إلى حال الإمّحاء فيه تعبير عن فجيعة اجتماعية وسياسية عبّرت عنها حرّية المتصوّفة مأساويا وهي تواجه الإبتلاء والإحباط، فهاجر بها أصحابها إلى الإلغاز والرّمز والصّمت ووطّنوها في منفى التأويل، وما كان لهم أن يلجأوا إلى قلعة الباطن وطنا لو اتسع لهم الوطن، وإنّما هم «غرَباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أُخَرَ هي لهم كالأوطان»[2].

<u>خامسا</u> : <u>*المعنى الإتيقي*</u> : هو المعنى الدّالّ على السّعة وعلى المساحة الشاغرة كما على العراء كقولنا «حُرُّ الدّار : وَسَطُها... وامرأة حُرَّة الذِّفرى أي حرّة مجال القرط. قال :

والقرط في حُرّة الذِّفرى مُعَلَّقُهُ ∴ تباعد الحبل منه فهو مضطرب»[3] ومعنى البيت هو أنّ الذِّفرى أي قفا الرّقبة حرّ أي غير غائر بين الكتفين وهو ما يحيل على تباعد حبل العنق من القرط لأنّ صاحبته طويلة العنق أو مديدة الرّقبة. فالحرّية إذن تفضية وشغور ممكّن من الحركة. إنّها فضاء إقامة مُفضٍ إلى تلازم الحركة والإستقرار لأنّ المكانية العارية التي في الوسط هي التي تمكّن من تحديد بقيّة المداخل في البناء فضلا على أنّها موقع عبور إلى تلك المداخل وموطن مفتوح للإلتقاء. ولعلّنا لا نجازف كثيرا بمنح هذا المعنى دلالة إتيقية حيث كان للفظة إتيقا (Êthos) عند هوميروس معنى عينيّ دالّ على السّكن والمأوى أو المُقام. وسيتّخذ اللّفظ لاحقا مع هزيود (Hésiode) معنى «نمط الوجود المعتاد ومعنى العرف أو الطّبع» وحتّى عند هوميروس ذاته لم تكن غائبة فكرة "إتيقا" بما هي مجموع الأعراف الجماعية[4]. فالدّلالة المكانية للحرّية بما هي مُقام مُولّد لكيفات التّصرّف ليست معزولة عن البعد الزمني، وقد أشار المعجم إلى ذلك من خلال العبارة التالية «باتت فلانة بلَيْلَةِ حُرَّة، إذا

---

[1] -فرانز روزنتال. **مفهوم الحرّية في الإسلام**. مرجع مذكور، ص98

[2] -ابن باجة. **تدبير المتوحّد**. ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت1968، ص 43

[3] -ابن فارس. **معجم مقاييس اللّغة**. مرجع مذكور، المجلّد الثاني، ص6

[4] -أنظر: Solange Vergnières, *Ethique et politique chez Aristote*، مرجع مذكور، ص3. هيدغر من ناحيته يستعيد هذه الدّلالة ويذهب إلى أنّ «الإيتوس (Êthos) يعني المُقام وموقع السّكن. هذه اللّفظة تشير إلى الجهة المفتوحة أين يقيم الإنسان».(Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, traduit par Roger Munier, éd Aubier-Montaigne, Paris, 3[e] éd1983 (1[ère] éd1964), p.145)

لم يصل إليها بعلها في أوّل ليلة، فإن تمكّن منها فقد باتت بِلَيْلَةِ شيباء»[1]. فالحرّية هنا مناعة وحصانة وحال من الوجود في جزء من الزمن ما يزال فيه الموجود بكرا وممتلكا لذاته. وإذن الحرّية مساحة مكانية-زمنية يقيم فيها الإنسان إتيقيا أي دون قهر أو غلبة.

هذه هي إذن بإجمال وجوه استعمال لفظة **حرّية** في القواميس العربية. فإذا ما التفتنا الآن إلى معاجم أقرب إلينا في الزمن والإختصاص فسنجد فيها بعض الإضافات المتعلّقة خاصّة بالبعدين الفيزيائي والسياسي. ففي **المعجم الفلسفي** لــفولتير نجد مقالا حول الحرّية في صيغة حوار يتمخض عن جملة من المقارنات والنتائج، مقارنات بين الحيوان والإنسان تؤكّد جميعها أنّ الغائية الغريزية أو الواعية هي نتيجة ردّ فعل آلي لا يختلف فيه الإنسان عن الحيوان إلاّ من حيث سعة مجال تحرّكاته. فالأفعال الإنسانية محكومة بحتمية سيكولوجية واجتماعية تقرن بين الباعث وبين السّلوك بتوسّط الهدف المنشود. ويؤكّد فولتير حتمية صارمة لكنّه يعترف في نفس الآن أنّ الحرّية وإن لم تكن حرّية الإرادة فهي القدرة على فعل ما نريد. فنحن أحرار في فعلنا متى كانت لنا القدرة على إنجازه أمّا ما يسمّى حرّية استواء الطّرفين فحماقة وقول خال من كلّ معنى[2]. أمّا معجم لالاند فيحدّد ثلاثة امتدادات لمفهوم الحرّية انطلاقا من تعريف عام له. فــ «الإنسان "الحرّ" هو الإنسان الذي ليس عبدا أو سجينا. والحرّية هي حالة من يفعل ما يشاء لا ما يشاء غيره، إنّها غياب القسر الخارجي. وانطلاقا من هنا امتدّ معنى هذا اللّفظ إلى وجهات ثلاث مختلفة : أوّلا بالمماثلة والتعميم نطبّق اللّفظ على كائنات أخرى غير الإنسان بل ونطبّقه حتّى على الجماد. ثانيا يخصّ اللّفظ من الوجهة الإجتماعية والسياسية حالة معيّنة للمواطن أو للذات في علاقاتها بالمجتمع وبالسّلطة. ثالثا، إذا اعتبرنا أنّ الإنسان يحمل في داخله قوى أو مبادئ فعل غريبة عنه وتجبره... أو تغريه فإنّا نطبّق هذا اللّفظ على استقلالية الإنسان الباطنية إزاء ما ليس هو "الإنسان ذاته" على الحقيقة»[3].

إذن بإمكاننا أن نضيف إلى الدّلالات السّابقة دلالتي الحرّية-القدرة والحرّية-الإستقلالية على أن نكون واعين تماما أنّ اللّفظ الفرنسي Liberté يأتي تأثيليا من اللّفظ

---

[1] -ابن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، مرجع مذكور، ص6

[2] -أنظر : Voltaire, *Dictionnaire philisophique*, éd Garnier Flammarion, Paris1964, pp.255-258

[3] - André Lalande, *Vocabulaire technique etcritique de la philosophie*, PUF, paris, 16e éd1988 (1ère éd1926), pp.558-559

اللاتيني المفرد liber وهو لفظ يشير في الميثيولوجيا اللاتينية إلى إله الإنبات أو التولّد وهو الإله الذي يتحكّم بسيرورات نموّ وتطوّر الكائنات الحيّة بدءا من تكوّناتها الجنينية الأولى، ومن هذا اللّفظ تأتّت لاحقا صيغة الجمع liberi للدّلالة على الأبناء وعلى السّلالة والنسب. على ضوء هذه الرّمزية الأوّلية بإمكاننا القول إنّ الحرّية الإنسانية هي القدرة التي للإنسان على ضبط ومراقبة سلوكاته وتصرّفاته وعلى إخضاع كلّ ما يعود حدثيّا لشخصه ولجسده إلى تحكّماته الإرادية. بصيغة أخرى الحرّية الإنسانية هي القدرة التي يكون بها الإنسان سيّد أفعاله ومصدرها أي أن يكون خالق أفعاله بالمعنى الأصلي للفظة اللاتينية auctor، أي من يُنجِزُ وينمّي ويمكّن من الولادة ويحفظ مراحل التطوّر[1].

هي ذي بإيجاز بعض دلالات لفظ الحرّية كما تحدّدت قاموسيا وهي دلالات وإن كانت ذات فائدة لا تنكر في كشفها عن عبقرية الألسن وعن الكيفيات التي تفكّر بها الشعوب وتقول وجدانها وكيانها في لسانها، إلاّ أنّها تبقى دلالات محدودة نتيجة تعبيرها التاريخي عن المناخات الثقافية التي وجدت ضمنها وعن الآفاق الحضارية التي عاصرتها وعن الملامح السياسية والأخلاقية التي حرّكتها، كلّ ذلك وإن كانت اللّغة تقوله فهو ذاته يطبع اللّغة ليحدّها بحدوده فضلا على أنّ اللّفظ ليس هو المفهوم وحتّى إذا استعمله الفيلسوف فمن أجل مفهمته. فاللّفظ يُستعمل ويُتداول دون اختبار نظري ويمكن أن يشيع استخدامه دون خضوع لمحدّدات تعيّن حقل استخدامه، وحين يرقى اللّفظ إلى مرتبة المفهوم فإنّ مجالات استخدامه تضيق تحت وطأة الصّرامة النظرية التي تطلب تعيين حقل استخدامه وتحديد حيّزه النظري ليكون أكثر دقّة ووضوحا. ومع ذلك فإنّ المفهوم ذاته بما يطلبه من صرامة ودقّة وشفافية يظلّ يحمل معه التباسات وظلالات ومناطق ظلمة تصحب تحوّلات معانيه ويشهد عليها تراثه.

3. تراث مفهوم الحرّية

يعسر علينا أن نتابع رحلة مفهوم الحرّية في مختلف الفلسفات، وحتّى لو سلّمنا بيسر تلك المتابعة فإنّها ليست مطمح بحثنا إذ مسعانا في هذا الجزء من الفصل الأوّل هو رصد ما انتهت إليه مختلف دلالات المفهوم وتَبَيُّن ما أثارته من مشكلات ليتسنّى لنا لاحقا

---

[1] - أنظر: Paul Amselek, *Science et déterminisme, éthique et liberté*, PUF, Paris1988, pp.97-98

بيان كيفية تحاور مرلو-بونتي مع هذه الدّلالات والإشكالات وتحديد ما سينتهي إليه فيها بلورة ونقدا وإضافة وإعادة صوغ وِفقًا لمبادئ ولمفترضات فلسفته. لذلك ارتأينا أن نبسط المفهوم بإيجاز انطلاقا من جملة من الإشكالات الميتافيزيقية والأنطولوجية والسياسية اعتمادا على بعض النماذج الفلسفية التي تشكّل سندا نظريا لهذه الإشكالات.

كثيرا ما تستعمل لفظة حريّة في الخطاب اليومي كمرادف لانعدام القسر ولغياب الإكراه والنّهي. فأن يكون المرء حرّا معناه أن يقوم بفعل أو بأفعال تعبّر عن إرادته وتصميمه ومقاصده وهذه سمات تجعل الفعل مناقضا لما يُنْجَز اجبارا وإكراها. إلاّ أنّ الخطاب اليوميّ حين يتحدّث عن الحريّة من حيث هي غياب القسر والإكراه لا يرفع لا الحريّة ولا الإكراه إلى مرتبة الضديّة المطلقة فـ «الحريّة والإكراه ليسا مطلقين مفصولين بهوّة لا تُعبر، بل هما قطبان نقيس بهما "الحرّ" و"الأقلّ حريّة"، "القسري" و"الأقلّ قسرا". لعبة الدّرجات والفويرقات هذه يتألّق فيها فنّ الحوار اليومي بشكل لا تضاهيه فيه الفلسفات»[1]. ولوج الخطاب اليومي إلى فوارق الأفعال والأحكام يجعل هذا الخطاب مشحونا بالرّغبات وبخصائص المرغوبية التي هي غاية الفعل الحرّ بما هو فعل معبّر بالأصل عن «ذات» هي مصدر التقرير والإنجاز، وهي التي تمكّن من الإسناد لغة وفعلا بتعيين الضمائر وبإعلان ما فعلته. هذا التصوّر الشائع للحريّة كان محطّ نقد هيغليّ صارم. فـ «الرّجل العادي (رجل الشارع) يعتقد أنّه حرّ لو تراءى له أن يفعل ما يشاء، لكن عشوائيته هذه نفسها تتضمّن أنّه ليس حرّا»[2]. هذا الحكم الهيغلي الرّافض لحريّة مزعومة هو رفض لما يمكن أن يعدّ هيغليا مفهوما وجدانيا للحريّة وهو حين ينقده فإنّما يتوجّه من ورائه إلى نقد الفلسفات التي فصلت بين الفكر والإرادة وقالت بـ «حريّة الإختيار»، وهي فلسفات تخطئ «فهم طبيعة فعل التفكير وفعل الإرادة على حدّ سواء»[3]، والجدالات التي دارت بين الفلاسفة حول حريّة أو عدم حريّة الإرادة هي تسمية أخرى لحريّة الإختيار العشوائية[4]. ما يعنينا من هذه الأحكام الهيغلية هو رصدها لإشكال أساسي في تاريخ الفلسفة هو إرجاع البحث في الحريّة إلى البحث في الإرادة

---

[1] - Paul Ricœur, « Liberté », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris1975, volume9, p.980

[2] -هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتّاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعةالثانية1983، المجلّد الأوّل، ملحق للفقرة رقم15، ص274

[3] نفس المرجع، إضافة الفقرة13، ص ص121-122

[4] -«لقد كانت الفكرة المطروحة للنّقاش إبّان المجادلات العنيفة التي نشبت بين المفكّرين خصوصا في عصر ميتافيزيقا فولف(Wolff)، حول ما إذا كانت الإرادة حرّة حقّا أم أن القول بحريّة الإرادة ليس إلاّ وهما - هي فكرة الحريّة التعسّفية (أو الإختيار الحرّ)» (هيغل، نفس المرجع، إضافة الفقرة15، ص ص123-124

وهو البحث الذي هيمن فعلا على التناولات الفلسفية لمسألة الحرّية إلى حدود كانط والمثالية الألمانية.

لو عدنا إلى أرسطو مثلا وتحديدا إلى الكتاب الثالث من **الأخلاق النيخوماخية** فسنجده يميّز بين الأفعال اللاّإرادية والأفعال الإرادية. الأولى هي «المُنْجَزَة قسرا أو الناتجة عن جهل»[1]. قسرية الفعل تعني أنّ مبدأ الفعل ليس في الفاعل بل هو خارج عنه وبالتالي ليس الفاعل هو مصدر الفعل من جهة اختياره ليصل به إلى الغاية المرتجاة منه[2]. أمّا الجهل المصاحب للفعل اللاّإرادي فليس هو الجهل النّاتج عن انعدام الوعي بالفعل لحظة إنجازه شأن ما يحدث في حالات السكر أو الغضب وليس هو الجهل التام الذي هو مذمّة وإنّما هو «الجهل بالظروف الخاصّة التي فيها وبسببها يتمّ الفعل... إذ وحده يتصرّف لاإراديا من عن جهل يتصرّف بشكل سيّء دون دراية بذلك»[3]. أمّا الأفعال الإرادية فهي التي يكون فيها الفاعل هو مبدأ الفعل اختيارا أو مداولة وتفضيلا أو تقريرا وإنجازا أو تنفيذا. تستند هذه الملامح جميعها إلى طواعية الفاعل وعدم اضطراره. فالفاعل المختار هو القادر على المفاضلة بين الأفعال والمفاضلة أو التخيير لا يصدر إلاّ عن تروّ وتجسيم الفعل هو تنفيذ للإختيار المتروّي[4]. هذه السلسلة السببية هي الموصلة إلى الفعل الفاضل من حيث هو موضوع للإرادة التي غايتها السعادة. ولزيادة التدقيق يميّز أرسطو بين الإرادة والإختيار. فالإرادة قد تكون للطفل وللبهيمة وللممْرُور وقد تتعلّق بالمستحيل وبما لا يقدر الفاعل ذاته على تحقيقه فضلا عن تعلّقها بالهدف أو بالغاية، أمّا الإختيار فلا يتعلّق إلاّ بالممكن وبوسائل بلوغ الهدف وبالقيمة وليس بالرّأي، بالخير والشر وليس بالحقيقة والخطإ. فالفاصل بين الإرادة والإختيار هو التروّي

1- Aristote, *Ethique de Nicomaque*, traduit par Jean Voilquin, éd G. Flammarion, Paris1965, livre III, ch I, p.65

2- «الفعل القسري هو الذي يكون مبدؤه خارجا عنا بحيث لا يشارك فيه الفاعل أو المنفعل» (أرسطو، نفس المرجع ونفس الصفحة). «يبدو جليّا أنّنا نسمّي فعلا قسريا الفعل الذي يكون مبدؤه خارجا عنّا والذي لا يشارك الفاعل في أيّ جانب من جوانبه» (أرسطو، نفس المرجع، ص67)

3- نفس المرجع، ص ص67-68. بالإمكان الرّجوع أيضا إلى نفس المرجع في الفصل 6 من الكتاب الثاني، ص53 وإلى الفصل 8 من نفس الكتاب، ص59. الظروف الخاصّة بالفعل ليكون فاضلا بالتوسّط والإعتدال هي أيضا ما يسمّيه الفارابي بـ «الأحوال المطيفة» وهي «زمان الفعل والمكان الذي فيه الفعل [ومن منه الفعل، ومن إليه الفعل (ومن فيه) الفعل] وما به الفعل وما من أجله (أو) له الفعل» (الفارابي، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق الدكتور سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمّان1987 ص ص 197-198

4- أنظر: Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Livre III, ch III-V, pp.73-74

والمداولة وجودة التمييز فيما يعود إلينا تقريره وتنفيذه[1]. ولعلّ في هذا التدقيق الأرسطي إشارة نقدية للتصوّر السقراطي للفضيلة. فبالنسبة إلى سقراط، الفضائل معارف صادقة ويقينية لأنّه كان «يعتقد أنّ كلّ الفضائل علوم»[2]. وقد حاور أرسطو هذا التصوّر السقراطي-الأفلاطوني للفضيلة من خلال التساؤل عمّا تكونه : هل هي موضوع تعلّم أو نتيجة دربة وممارسة أو هي هبة طبيعية؟ هذه الأسئلة هي التي تصوغها محاورة **المينون**[3] ويعيد أرسطو استعراضها في أكثر من موقع من **الأخلاق إلى نيخوماخوس**[4]، لينتهي إلى تحويل المسألة كليا باتجاه ربط الفضيلة بالإرادة أي إناطة الأفعال بالإختيار الإرادي المتعقّل. فالفضيلة ليست انفعالا للنفس وليست استعدادا أو وجودا بالقوّة فيها، بل هي دأب أي هي هذا المزيج من التهيّؤ الدّائم والإختيار الإرادي، فهي تعوّد مختار أو اختيار اعتيادي[5].

هذه الفكرة الأرسطيّة الدقيقة كان عبّر عنها الفارابي[6] في ربطه هو أيضا الإرادة الإنسانية بالتروّي والتعقل وحسن التدبير، وهذه الخصائص جميعها هي ممّا يخص الإنسان وحده. أمّا المرتبة الدنيا التي تكون فيها الإرادة نزوعا ناتجا عن الحس والمرتبة الثانية التي تكون فيها الإرادة شوقا عن تخيّل فهي مراتب وإن شارك فيها الإنسان الحيوان فإنها ليست هي المعبّرة بالحقيقة عن الإرادة الإنسانيّة[7]. فهذه الأخيرة مرتبطة بالمعرفة

---

1 انظر ارسطو، نفس المرجع، الكتاب الثالث، الفصل الثاني، ص ص69-70

2 Aristote, *Ethique à Eudème*, traduit par Vianney Decarie, éd Vrin, Paris Les presses de luniversité de Montréal-Canada, 1984, I, 5, 1216b 6-7, p.60، وكذلك *Ethique de Nicomaque*, Livre VII, ch II, p.177 et ch III, pp.179-182

3 -انظر مثلا : Platon, *Ménon*, traduit par Emile Chambry, éd G. Flammarion, Paris1967, 70a, p.325

4 -انظر مثلا : Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Livre I, ch IX, p.33; Livre III, ch I, pp.68-69; Livre X, ch IX, pp.281-282

5 - Aristote, *Ethique de Nicomaque* مرجع مذكور، الكتاب الثاني، الفصل الخامس، ص52 حيث قول أرسطو «بما أن الفضائل انفعالات وليست استعدادات فإنها استعدادات مكتسبة» وقد جاء بالصفحة45 من الفصل الأول من الكتاب الثاني«أننا مهيّؤون طبيعيا لاكتسابها(الفضائل)شريطة تجويدها بالإعتياد»

6 -«الإستعداد الطبيعي ليس يقال له فضيلة. كما أن الإستعداد الطبيعي نحو أفعال الصناعة ليس يقال له صناعة. ولكن متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة ولكEرCرت تلك الأفعال واعتيدت وتمكّنت بالعادة هيئة في النفس وصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها كانت الهيئة المتمكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة» (الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق د. فوزي متري نجّار ، دار المشرق، بيروت1971، الفصل 10، ص31)

7 - «فإن كان ذلك(النزوع) عن إحساس أوتخيّل، سمّي بالإسم العام وهو الإرادة، وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمّي الإختيار. وهذا يوجد في الإنسان خاصة. وأمّا النزوع عن إحساس أو تخيّل فهو أيضا

والقدرة والفعل وبالتالي بمجال القيمة وهي تعبير عن فسحة الممكن الذي يتم ضمنه الإختيار. فالتعبير عن إرادة الإنسان واختياره أي عن حرّيته كأنما يستولد به الفارابي وعيا بالإنسان وتعريفا له دينا وسياسة ومعرفة. فالإعتراف بالإرادة الإنسانيّة هوالذي يتأتى عنه القول بالثواب والعقاب دينا وبالرّئاسة الفاضلة وبالتالي بالمدينة الفاضلة سياسة وبالمعقوليّة وما يرتبط بها من فضائل معرفة وأخلاقا.

إذا كنّا أشرنا إلى الفارابي دون سواه في الفكر العربي الإسلامي فما ذلك إلّا من جهة الإيجاز ليس إلاّ، أمّا أن تكون قضية الإرادة والإختيار وخلق الفعل والتكليف ومايقابلها كسبا وجبراوانقيادا هي القضية التي شدّت إليها القول في الحرّية سواء عند الفلاسفة أوعند المتكلّمين، فذلك أمر مسلّم به والكتابات فيه -بالأمس كما اليوم- وفيرة. فالأسئلة الأساسية التي جادلتها الفرق وتطارحها الفلاسفة تدورجميعها حول الجبر والإختيار ولم يبرح الحديث فيها حيّز الرابطة العمودية بين اللّه والإنسان. ونحن لا نعني بذلك إذابة الفروق والصراعات وامتداداتها الإجتماعية والسياسية وإنّما نلمّح فقط إلى وحدة القضية التي شدّت إليها القول في الحرّية متمفصلة حول حرّية الإرادة والإنقياد بالمشاكلة أوحول تحقيق الفعل« بعد إحكامه بالعلم وتخصيصه بالإختيار وإحداثه بالقدرة»[1] والقول إن الإنسان«لا يوصف بالإستطاعة وإنما هو مجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنّما يخلق اللّه تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشّجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وتغيّمت السماء واهتزّت الأرض وأنبتت»[2].

جدّية مسألة الحرّية كما حاورها الفكر العربي الإسلامي -ورغما عن مواقف المستشرقين من أمثال روزنتال، والفلاسفة من أمثال هيغل- لم ترق إليها جدالات اللاّهوت المسيحي، ووحدها الفلسفة لحظة تأتّى لها التحرّر من صولة الكنيسة وهيمنة اللاّهوت تمكّنت من ارتياد دروب أخرى غير تلك التي رسمها اللاهوتيون لتستعيد الحديث مرة أخرى في

في سائر الحيوان»(الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرّابعة 1982(الطبعة الأولى 1973)، الفصل الثالث والعشرون، ص105

[1] - د.سميح دغيم، **فلسفة القدَر في فكر المعتزلة**، دار الفكر اللّبناني، بيروت1992، ص73

[2] - الموقف لجهم بن صفوان وهو رأس الجهمية التي هي فرقة جبرية، وقد قتل سنة128هـ/745م. وهذا الموقف يعرضه أبوسعيد القلهاتي، **الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان**، تحقيق وتقديم محمد بن عبدالجليل، نشر مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية، تونس 1984، ص137

الإرادة الإنسانية، وهو ما كان فعلا مع الفلسفة الديكارتية التي لن تحاور فقط علاقة الحرية بالإرادة بل ستقيم حدا ثالثا في العلاقة هوالطبيعة. ففي **مبادىء الفلسفة** يثبت ديكارت قوة الحرية وصمودها في وجه كل ضروب الشك فهي هذا التبدي الذي تتكشف فيه الذات لذاتها دون حاجة إلى أيّ برهان[1]. وهي في ذلك شأنها شأن الكوجيتو من حيث هو لحظة التأسيس الأولى المتقوّمة جوهريا في شفافية وعيها لذاتها، بل إن الكوجيتو ذاته هو «راهنية محضة لحرّية شخصية لا تقهر»[2]. هذه الحرّية هي ممّا لا يمكن تبريره وحتى اللّغة ذاتها تعجز عن محاصرتها وقولها. هذا الأساس البدئي هو حرّية **عدم الإكتراث** أو **استواء الطرفين**. وهو« استواء لا يمكن أن نرمز إليه بمفترق الطرق أو بالميزان. إنه محض سالبيّة في غاية الدّقة وتتحدّى كل تشبيه. إدراك هذه القدرة وهي في حالة فعل هو الحرّية عينها في تمام عرائها، مرعبة وإلهية»[3].

الخروج بحُرّية الإستواء عن التشبيهات المألوفة تدعمه نصوص ديكارتية. فإذا كان **التأمّل الرابع** قد اعتبر حرّية استواء الطرفين ناتجة عن الجهل ولذلك هي «أدنى درجات الحرّية»[4]فإنّ مفهوم حرّية استواء الطرفين الوارد في رسالة ديكارت إلى الأب ماسلاند (le père Mesland) بتاريخ 9 فيفري 1645 يشكل توضيحا وتصحيحا بل وتجاوزا للموقف الوارد في متن التأمل الرابع. فالمعنى الوارد في هذه الرسالة يعبّر عن قوة الإختيار الإيجابية القائمة في الإرادة والتي يسلّم ديكارت بمنحها نفس التسمية أي حرية استواء الطرفين[5]، وهي

---

1 - «وبديهي جدا أن لنا إرادة حرّة توافق او لا توافق كما يحلو لها.وهذا يمكن أن يعدّمن أكثر المعاني المفطورة شيوعا» (ديكارت، مبادىء الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة1960، الفقرة 39، ص133)

2 - Claude Bruaire, *Philosophie du corps*, éd du Seuil, Paris 1968, p. 103

3 - نفس المرجع ونفس الصفحة

4 - Decartes, *Méditations*, Union générale d'éditions, coll 10/18, Paris 1975(1ère éd 1951), Méditation quatrième, p.223

5 - ينكّر ديكارت في مستهل هذه الرسالة بالمعنى الوارد في التامل الرابع والذي يمكن اعتباره معنى سلبيا لينتقل إلى تحديد المعنى الإيجابي لحرية الإستواء(liberté d'indifférence) من حيث هي«هذه القدرة الإيجابية التي تحملنا على اختيار احد الضدين أي أن نتابع نفس الشيء أو نتجنبه ونثبته أو ننفيه... إلى حد أنه حتى في حالة أن سببا تام البداهة يحملنا على فعل شيء ما، وإن كان يعسر لو تكلّمنا **أخلاقيا** أن نكون قادرين على القيام بنقيضه، فإنّا نقدر مع ذلك على القيام به فيما لو تكلمنا بـ**صورة مطلقة**»(التشديد من عند ديكارت) Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, éd Vrin,)

قدرة على التعامل مع الأضداد بل وعلى اختيار الأسوء مع معرفتنا للأفضل إذا كان في ذلك ما يبرهن على حريّتنا، «إذ نظل دائما أحرارا في عدم اتباع خير نعرفه بوضوح أو في عدم التسليم بحقيقة يقينية شريطة أن نعدّ ذلك خيرا يشهد على حرّية اختيارنا»[1]. فالإعتراف للإنسان بالجدارة والأهلية وبالقدرة على رفض الحق والخير رغم إدراكه لهما بوضوح هو اعتراف بحرية الإنسان المطلقة التي تحمله حتى إلى إمكانية اختيار الشر التي يجب «أن نعتبرها كخير يشهد على حريتنا»[2].

هذه الحرية المطلقة هي صورة من حرية اللّه من جهة لا تناهي الإرادة فيه وفينا، لكن لا تناهي الإرادة فينا مقرون بمحدودية الذهن، وإذا كان في الله التقاء للمطلقين : الإرادة والمعرفة فإن إرادة الإنسان تستضيء بنور الذهن دون أن يرتفع الإنسان بذلك إلى مرتبة الألوهة. فالإرادة ما لم تقيدها المعرفة تنقلب من جدارة إلى خسران وخطإ[3] ولعل في تقييد الإرادة بالمعرفة ما يكشف عن البعد المأساوي المرعب للحرية المطلقة فيما لو لم نسورها بأي حد، فمطلقيتها تذهب بها بعيدا إلى حد الإستقلال عن الله لولا حسن استعمالها، فـ «حرية الإختيار هي بالذات أنبل ما فينا فضلا على أنها ما يجعلنا أشبه ما نكون بالله وكأنها تحرّرنا من خضوعنا له، وبالتالي فإن جودة استعمالها هي أتم خيراتنا»[4]. هذه الرابطة بين الذهن وحرّية الإختيار هي ما يجعل الكوجيتو معرفة وإرادة في نفس الآن. ووحدة الذات التي يمثلها الكوجيتو هي التي تجعل الحرية ميزة للفكر دون أن يكون لها مكان في مجال الطبيعة وهذا هو الوجه الثاني الذي كنا أشرنا إليه في الطرح الديكارتي بعد علاقة الحرية بالإرادة. والواقع أن التقابل بين الحرية والطبيعة وإن كان عبّر عنه ديكارتيا التقابل بين « الشيء المفكر» و«الشيء الممتد» فإنه تقابل يسم «الحركة الأساسية لتاريخ مسألة الحرية في

(Paris. 1975. Tome III. p. 379 نفس الرسالة مثبتة باللاّتينية في الجزء الرابع من نفس الطبعة (1976) بالصفحات 173-175

[1] –نفس المرجع ونفس الصفحة، ويرد في نفس الرسالة أن «عظمة الحرّية تتمثل إمّا في السهولة الكبرى التي لنا على الحسم وإما في الإستعمال المتعاظم لهذه القدرة الإيجابية التي لنا في اتباع الأسوء مع انّنا نعرف الأفضل... وإذن أن نفعل شيئا ما بحرية أو أن نفعله عن طيب خاطر أو أن نفعله أيضا إراديا، فكل ذلك يعني نفس الشيء» (ص ص380-381)

[2] – نفس المرجع، ص 379

[3] –أنظر : Decartes, *Méditations*، مرجع مذكور، التأمل الرابع

[4] – ديكارت، رسالة إلى كريستين ملكة السويد بتاريخ 20 نوفمبر 1647(Descartes, *Oeuvres*, A. T.,T.V(1974), p. 85)

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى حد المثالية الألمانية»[1] ولذلك ظلّت الفلسفة منقسمة حتى مع كانط «إلى ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق (ميتافيزيقا الحريّة)»[2].

لكن إذا كانت «الحرية هي العلامة الفارقة في التقابل بين الطبيعة والفكر»[3] عند ديكارت كما عند اللاّحقين عليه –وهو ما سينتج عنه تجاهل الحرية للجسد كـ «شيء ممتد» وبالتالي كطبيعة، وهو تجاهل مثبت في «الوعي دون لاوعي وفي تلقائية «الأنا أفكّر» المنزّه عن الغموض والإنفعالية»[4]، هو تجاهل الصراعات والقوى والرغبات والحاجات «المرفوضة من طرف الوعي والملغاة من نصّه الواضح»[5]– فإن علاقة الحريّة بالإرادة ستوضع موضع نظر، وهو ما ذهب إليه ليبنيتز فعلا في قوله إن حريّة عدم الإكتراث أو تساوي الأضداد التي قال بها ديكارت هي وليدة الجهل وأن مثال **حمار بيردون** هو مجرّد وهم لا يمكن أن يكون له وجود في الكون وفي نظام الطبيعة[6]، فأفعالنا لا تخضع للحياد بل للبواعث والمسوّغات وبالتالي فإن حرية استواء الطرفين مستحيلة وإذا جوّزناها فشريطة أن نفهم باستواء الطرفين أن لاشيء يجبرنا على الإنحياز إلى هذا الطرف أو ذاك ولكن ليس ثمّة أبدا توازن مطلق حيث يكون كل شيء تامّ التساوي دون أن يكون هناك ميل إلى جانب ما. هذا التنازل الليبنيزي يطلق عليه صاحبه اسم «حريّة الإمكان»[7] وهي حرية يربطها ليبنيتز بالعقل ويؤكّد الترقّي فيها على قدر الترقي في السيطرة على النوازع والأهواء، وتبعا لذلك فإن الموجود الحر حقا هو الله من حيث هو عقل صرف أما أعمال الإنسان فمحكومة ومحتّمة

1- M. Heidegger, *Schelling. Le traité de1809 sur l'essence de la liberté humaine*، مرجع مذكور، ص109

2- نفس المرجع، ص111

3- نفس المرجع، ص109

4- Claude Bruaire, *Philosophie du corps*، مرجع مذكور، ص108

5- نفس المرجع ونفس الصفحة (بإمكاننا استثناء سبينوزا من هذا الحكم وسنبيّن أسباب ذلك في ماسنخصّصه للجسد وللرّغبة)

6- «حالة حمار بيردون (Buridan) بين مرجين ينزع إليهما بالتساوي هي وهم لا يمكن أن يكون له وجود في الكون وفي نظام الطبيعة... وإذا كانت الحالة ممكنة فمن الحقيقي القول إنه سيموت جوعا» (Leibniz, Essais de Théodicéee, éds G. Flammarion, Paris 1969, 1ère partie, §49, p. 131)

7- «ثمّة إذن حرية إمكان أوبشكل ما حرية تساوي الطرفين شريطة أن نفهم من حرّية التساوي أن لاشيء يحتّم علينا اختيار أحد الطرفين، ولكن لاوجود لتساوي توازن حيث يكون كل شيء تام التساوي من الجهتين دون ميل غالب نحو جانب ما»(نفس المرجع، الفقرة 46، ص ص 129–130)

حتى وإن كانت الحتمية التي تحكمها ليست مطلقة لأن إطلاق الحتمية يتنافى والقول بالإمكان[1].

هذه الحتمية ستكون أكثر صرامة مع سبينوزا، وهي صرامة يظهرها كتاب **الإتيقا** في أكثر من موقع عاملا على «قطع العلاقة التقليدية بين الإرادة والحرّية، سواء وقع إدراك الحرّية كقدرة لإرادة الإختيار أو حتى الخلق (حرّية استواء الطرفين) أو وقع إدراكها كقدرة على الإقتداء بنموذج والعمل على تجسيمه (الحرّية المستنيرة). فحين نتصوّر حرّية الله كحرية طاغية أو كحرّية مشرّع فإنّا نربطها بالحدوث الفيزيائي أو بالإمكان المنطقي»[2]. فالحرّية إذن بما هي حرية إرادة ليست غير ما يتوهّمه الوعي الجاهل بأسباب الفعل[3]، أما

---

1 -«كل شيء إذن مؤكد ومحدّد مسبقا في الإنسان كما في كل مكان آخر ... مع ان الافعال الممكنة بشكل عام والأفعال الحرّة بشكل خاص ليست لأجل ذلك محتّمة حتمية مطلقة لأنه من الحقيقي أن تلك الحتمية لن تتلاءم مع الإمكان»(نفس المرجع، الفقرة 52، ص 132). سنجد عرضا أوفى لموقف ليبنيتز من الحرّية ولكيفية تحاور مرلو-بونتي معه في فصل : اللّحم

2 - Gilles Deleuze, *Spinoza*, PUF, Paris 1970, p. 73. لعل قوة النقد السبينوزي لحرّية الإرادة كما وردت في التأمل الديكارتي الرابع إنما تتمثل في جذرية موقفه الرافض حتى لحرية الله ذاتها إذا فهمناها كقدرة على الإختيار. فـ «الله لا يحدث مفاعيله عن طريق حرية الإرادة» (Spinoza, *Ethique*, traduit par Charles Appuhn, éd G. Flammarion, Paris 1965, livre I, corollaire I de la proposition XXXII, p.55). وفي القضية الثالثة والثلاثين من الكتاب الأول من **الإتيقا** يكتب سبينوزا أن «الأشياء التي أوجدها الله ماكان يمكنها أن تكون على شاكلة أخرى أو في نظام آخر» (ص56). وفي البرهنة على هذه القضية نجد أنه «لو كان إذن لأشياء من طبيعة مغايرة ان توجد... لكان على طبيعة الله أن تكون أخرى أيضا» (ص56). لعله ليس من المجازفة في شيء أن نقارن موقف سبينوزا هذا بما كان قاله ابن رشد في نقده للأشاعرة الذين تصوروا اللّه «إنسانا أزليا» (إبن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة 1968، ص ص 644-711) أو هو «مثل الملك الجائر، وله المثل الأعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته، ولا يُعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع» (إبن رشد، نفس المرجع، ص 796). إذن لايجوز تغيير الصورة التي عليها العالم وإلاّ أصبح الفعل الإلهي عبثا وأصبحت المعرفة مستحيلة إذا لم يكن للموجودات نظام وأسباب بها نعرف الموجود على ماهو عليه في وجوده.

3 - نجد تعبيرا عن هذه الفكرة في أكثر من موقع، من ذلك مثلا أن «الناس يخطئون حين يظنّون أنفسهم أحرارا ومردّ إعتقادهم هذا إلى وعيهم بأفعالهم الخاصة وجهلهم بالأسباب المتحكّمة فيها. وإذن ففكرتهم عن الحرّية ليست إلاّ جهلهم بكل سبب لأفعالهم. أما قولهم إن الأفعال البشرية تتوقف على الإرادة فماهو إلاّ عبارة لا تطابقها أيّة فكرة»(Spinoza, *Ethique II*, Proposition xxxv,Scolie, p.109). ثمّ إنّ «الناس لايعتقدون أنهم أحرار إلاّ لأنهم على وعي بأفعالهم وليسوا على وعي بالأسباب التي تحدّدها» (*Ethique III*, Proposition II, Scolie, p. 139). وأيضا«هي ذي هذه الحرّية الإنسانية التي يتباهى كل الناس بامتلاكها وهي لا تتمثّل إلاّ في كونهم واعين برغباتهم، جاهلين بالأسباب التي تحدّدها» (Spinoza,

على الحقيقة فـــ «ليس في النفس أية إرادة مطلقة أو حرّة وإنما النفس محكومة حين تريد هذا الشيء أو ذاك بسبب آخر كان له بدوره سبب ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية»[1]. قول سبينوزا بهذه الحتمية الصارمة أولته الكثير من المواقف على انه نفي للحريّة الإنسانية وإهلاك للوعي وسحق كل الموجودات داخل تماثلية العقل الكوني، ففلسفة سبينوزا «تعدم كل الموجودات ولا تترك غير الله وحده قائما في صحراء لاتناهيه الفسيحة»[2]، وحتى قول سبينوزا إنه «وحده يعدّ حرّا هذا الشيء الّذي يوجد بحتمية طبيعته وحدها ولا يتحدّد فعله إلا من تلقاء ذاته»[3] أوّله ألكييه على أنّه تعريف لحريّة «لا يمكن أن تكون إلاّ للّه»[4]. لكن ماذا لو قلنا إنّه تعريف لا يستثني الإنسان وأن «ما يعرّف الحريّة هو «داخلُ» و«ذاتُ» الحتمية، فلا أحد حرّ أبدا بإرادته وما تقتدي به بل بماهيته وما يترتّب عليها»[5]، بصيغة أخرى الإنسان وإن لم يكن حرّا فهو يتحرّر من الوهم والزيف والخوف بامتداد علاقاته وبالجهد المبذول في محافظته على وجوده وبمعقولية معارفه وبشعوره أنّه يوجد بقواه الذاتية بما فيها من قدرة على الفعل والتجاوز ومناهضة الضعف والوهن ومداومة الفرح واستبعاد الكدر وأسبابه[6].

قد تكون المحاولة السبينوزية إضاءة انطولوجية تحاول الخروج عن الثنائيات الميتافيزيقية متخلّية عن مسألة «حريّة الإختيار» لأنها مسألة «تمشي على رأسها»، فالحرية ليست خاصيّة تمتلكها إرادة الإنسان بل الإنسان هو الذي عليه أن يتحرّر ليحقّق ماهيته في

Lettres, traduit par Charles Appuhn, éd G. Flammarion, Paris 1966, lettre LVIII à (Schuller, p. 304

1- Spinoza, *Ethique II*, Proposition XLVIII, p. 123

2- Rose-Marie Mossé-Bastide, *La liberté*، مرجع مذكور، ص 39

3- Spinoza, *Ethique I*, Définition VII, pp. 21-22، وكذلك Schuller ■ lettre LVIII ، ص 303

4- F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris 1981,p. 330

5- Gilles Deleuze, *Spinoza*، مرجع مذكور، ص 74

6 - هذه الدلالات جميعها عبّر عنها الكتاب الرابع من **الإتيقا** ومنها على سبيل المثال ما تقوله حاشية القضية 18 «لاشيء أجدى للإنسان من الإنسان» (ص 237)، وحاشية القضية 35 التي تذهب إلى أن تعاون الناس هو الذي يقيهم المخاطر (ص 251)، والحاشية الأولى للقضية 37 في تأكيدها على أن العقل الذي يحثّنا على البحث على ما هو نافع لنا يعلّمنا ضرورة الإجتماع بغيرنا (ص 254)، والقضية 73 التي تؤكّد أن الإنسان الذي يقوده العقل هوأكثر حريّة مع الجماعة ممّا لوكان يعيش منعزلا ولا يخضع إلاّ لذاته (ص 290)، وحاشية نفس القضية التي تبيّن أن الحياة العقلية هي التعبير عن العزم وعدم الحاجة إلى الحقد والغضب والكراهية والكبر واحتقار الآخر (ص 290)، فضلا عن «الكوناتوس» الذي تعبّر عنه القضية 18 وبرهانها (ص 235-236)...

وجوده أي ليحقق كيانه كإنسان. ومع ذلك فإن فيلسوفا مثل شلنج لن يستثني سبينوزا مؤكدا أنه إلى حدود المثالية الألمانية كانت كل الأنساق الفلسفية الحديثة تفتقر إلى نظرية في الحرية سواء تعلق الأمر بالنسق الليبنيتزي أو السبينوزي. وحتى الذين يزعمون أن لهم إحساسا فياضا وعميقا بالحرّية من حيث هي هيمنة عقلية على الحس وعلى الأهواء فإن موقفهم هذا من اليسير الرجوع به إلى سبينوزا ذاته[1]، وإذا كانت المثالية الكانطية تمثل درجة أرقى في إدراك قضية الحرّية فإنها تظل مع ذلك غير كافية، ذلك أن كانط لم يتمكّن من «تجاوز السالبية التي تميّز فلسفته النظرية»[2] ولم يتمكّن بالتالي شأنه شأن كل الفلسفة المثالية «إلاّ من المفهوم الأعم، ومن جهة أخرى من المفهوم المحض صوريّ للحرّية، بينما الحرّية وفق فكرتها الواقعية والحية هي القدرة على الخير والشر»[3] وهي قدرة لا يحدّدها تصوّر أخلاقي بل يسندها أساس أنطولوجي يبحث عن الأصل الموحّد الذي عنه تنبثق الإختلافات والفوارق ويتأتّى عالم الثقافة والرمز، ممّا يعني أن الإنسان يقصد إلى الحرّية ليدرك ذاته فيها ولا يتجه إلى ذاته ليجعل الحرّية خاصة من خواصّها مثلما فعلته الفلسفة الحديثة منذ ديكارت في إلحاق الحرّية بالإرادة. فما يبحث فيه شلنغ هو صيغة أخرى للعلاقة هي علاقة الحرّية بالحتمية، إذ« دون تضاد الحتمية والحرّية ليست الفلسفة وحدها وإنما أيضا كل إرادة عليا للفكر ستغرق في هذا الموت الذي يميز العلوم التي تفلت من هذا التضاد»[4].

البحث في العلاقة بين الحرية والحتمية ليس مجرد تغيير لحدود العلاقة لنضع الحتمية مكان الإرادة أو مكان الطبيعة وإنما هو تغيير لبنية التضاد كلّها وللرابطة العلائقية ممّا يعني أن العلاقة لم تتغير إلاّ لأن الحرّية ذاتها تغيرت[5]. قد يُحتَجّ على شلنغ هنا بأن علوم

---

[1]- أنظر: Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*، مرجع مذكور، ص ص 90-91

[2]-نفس المرجع، ص 103

[3]- نفس المرجع، ص 104

[4]- نفس المرجع، ص 79

[5]-«التقابل لا يتغير لمجرد ظهور الحتمية مكان الطبيعة ولأن احد حدود المقابلة قد تغير وإنما لأن التقابلية» (opposibilité) ذاتها وقع إدراكها بشكل اكثر أصالة أي لأن الحرّية هي أيضا أصبحت بالتحديدشيئا آخر. إذن التقابل جملة هو الذي يتغير ويستند إلى أرض أخرى ويكون له مغزى آخر. جذر التقابل بين «الطبيعة والحرية» الذي كان فاعلا فيما سبق هو الذي وقع اقتلاعه منذ الآن(Heidegger, *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence* de *la liberté humaine*، مرجع مذكور، ص 110)

الطبيعة قد أدركت الحتمية منذ الفيزياء الغاليلو-نيوتنية على الأقل. ذلك أمر لا يمكن نكرانه حيث تم «ترييض» الطبيعة، وهذا الترميز الرياضي هو الذي يؤسّس الدقة واليقين وما ينتج عن ذلك من تغيير في بنى المعرفة ونتائجها فضلا عن تشكيل مسار من التحولات في علاقة الإنسان بالعالم. لكن ما تتساه هذه الفيزياء هو أفق المعنى الذي يحرّكها من حيث هوموقع تأسيس ميتافيزيقي قائم في صلبها هي بالذات، بل إن «دلالة الفيزياء ذاتها تضيع إذا حذفنا هذا المشروع الحقيقي للمعنى (للواقع ولما يوجد) الذي يفرّق بين ما له دلالة وبين ما لا دلالة له بالنسبة إلى الفيزياء ذاتها»[1]. إذن حين تحاور الفلسفة الحرية والحتمية فلأنها هي ذاتها « صراع بين الحرية والحتمية... إنها «الواو» الذي يوحّد اصطراعيا الحتمية والحرّية»[2]، وهي تحملنا إلى «موقع ليس لأي علم أن يحتلّه لا اليوم ولا غدا ولا في أي زمن»[3]، ذلك الموقع الذي لا يطاله أي علم جزئي هو حتمية الحرّية ذاتها.

هذه العلاقة الإصطراعية بين الحرّية والحتمية هي التي ستحدّد فعلا مسألّية الحرّية في القرنين الأخيرين وهي علاقة عاملة أنطولوجيا وإبستيمولوجيا وسياسيا في أهم المعضلات التي ما تزال فاعلة حتى اليوم. فمنذ كونت وهيغل وماركس على الأقل، وبرغم اختلاف الوجهات والحلول فإن الإشكال المتحكّم بهذه الخطابات يظل هو ذاته سواء بحثنا في ما يكونه الموضوع أو في ما تكونه الذات أو في ما يكونه الخطاب وسواء بحثنا في البنى الذرّية أو الخلوية أو الإجتماعية وفي علاقات الإنفصال أو التنافر أو التمفصل فإن الجذر المشترك الذي مازال يحرّك التفكر بهذه العلاقات هو طبيعة الرابطة بين الحرّية والحتمية، وحتى إذا ما قصرنا الأمر على الحيز الإنساني فإن الصراع القائم بين الحرّية والإغتراب سواء كان الإغتراب انفصالا للإنسان عن الإنساني فيه أو كان غربة عن ذاته وعن الآخرين أو كان ضياعا لجهده أو كان خضوعا أو إخضاعا للآخر أو كان أيضا إنهاكا وانتهاكا وتعديما لقدرة الذات على تفهّم إمكانات عالمها من أجل توسيع خارطة فعلها الإبداعي. كل هذه الوجوه تترجم على أنها حتميات بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية تتمفصل مع الحرية في

---

1 - Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, éd Jérôme Millon, Grenoble 1990, p. 33

2 - Heidegger, *Schelling, Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*، مرجع مذكور، ص ص 106-107

3 - Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*، مرجع مذكور، ص 17

مجالات الإمكانات والفعل والإستجابة والمقاومة وهو تمفصل حول طبيعة الأسئلة من الحقيقة إلى الوجود ومن الطبيعة إلى الإنسان ومن إمكان المعرفة إلى صمت التجارب المبهمة[1].

إجمالا يمكن أن نحدّد الحرية في تراثها العام وفق مجموعة من الدلالات كما كان رصدها هيدغر: 1)الحرية بما هي قدرة ذاتية على البدء، 2)الحرية بما هي غياب للرابطة، هي تخلص من وحرية إزاء...، 3)الحرية بما هي قدرة على الإنجاز وعلى الإرتباط بـــ...، 4)الحرية من حيث هي هيمنة على الحساسية. 5)الحرية من حيث هي قيام الذات بذاتها تشريعا وفعلا[2]، 6)الحرية من حيث هي قدرة على الخير والشر[3]، 7)الحرية هي حرية استواء الطرفين[4]. مجمل هذه الدلالات يمكن إرجاعها إجماليا إلى معنيي الحرية السلبية (الدلالات 2 و4 و7) والحرية الإيجابية (الدلالات 1 و3 و5 و6). الأولى تحرر وانعتاق من مجمل عوامل الإرغام والقسر بما في ذلك التحرر من الجهل والأهواء، بل هي أيضا « إستقلال الإنسان إزاء العالم وإزاء الله»[5]، فهي تعبير إذن عن المسافة التي تفصل الإنسان عن كل القوى التي تهدّد باستعباده أو إلجائه وإرغامه على ما يكره، أما الحرية الإيجابية فتهيّؤ وانبساط وانفتاح وتلقائية يحدد بها الإنسان «انطلاقا من الذات -ذاته هو- فعله الذي يخصّه ويشرّع بذاته لفعله»[6]، أو هي بصيغة برغسونية -مغايرة لهذا الرّوح الكانطي في تعريف هيدغر- تلقائية شمولية وإبداعية، فنحن «نكون أحرارا عندما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأجمعها وعندما تعبر عنها ويكون بينها وبين هذه الشخصية ذلك الشبه الغامض الذي نجده أحيانا بين الفنان وإنتاجه»[7].

---

1 -هذه التحولات هي التي أشار إليها فوكو. وهي تحولات بالنسبة إلى السؤال الكانطي حول يقينية المعرفة العلمية المواجهة لتلعثمات الفلاسفة، فــ «ماعاد المقصود هو الحقيقة بل الكينونة ولا الطبيعة بل الإنسان ولا إمكان المعرفة بل إمكان جهل أوّلي. وماعاد الأمر يتعلق أيضا بالخاصية المرتجّة للنظريات الفلسفية إزاء العلم وإنما باستعادة كامل مجال الخبرات العفوية التي لا يتعرّف فيها الإنسان على ذاته، في وعي فلسفي واضح» Michel Foucault, *Les mots et les choses*. éd Gallimard. Paris 1989 1ère (éd (1966). p. 334

2 -*Heidegger. Schelling. Le traité de 1809*، مرجع مذكور، ص 155

3 - نفس المرجع، ص 168

4 -نفس المرجع، ص177

5 -- *Heidegger. De l'essence de la liberté humaine*، مرجع مذكور، ص 16

6 -نفس المرجع، ص30

7 -*H. Bergson, Essai [illegible] les données immédiates de la conscience*، مرجع مذكور، ص 129

هذه هي بعض الأوجه الأساسية لمفهوم الحرية في تاريخ الفلسفة وهي وجوه تكشف عن إنهمام إنساني عميق هو إنهمام الإنسان بمعنى وجوده وبمعنى الوجود وفي هذا الإنهمام من قوة التمرد ما يجعل سؤال الحرية يستمر متوترا، لذلك ليس من السذاجة في شيء أن نعيد مرة أخرى سؤال : ما الحرية؟ ونحن مازلنا نعيد سؤال : ما الفلسفة؟ فـــ «ما الحرية ولِمَ تُثمَّن؟ هل الرغبة في الحرية كامنة في الطبيعة البشرية أم هي نتاج ظروف خاصة؟ هل هي مرغوب فيها بما هي غاية أو بما هي وسيلة لنيل أشياء أخرى؟ هل يؤدي امتلاك الحرية (وهل هي ملكية؟) إلى مسؤوليات وهل لهذه المسؤوليات من الثقل ما يجعل الناس يتخلون عن الحرية من أجل رفاه أكبر؟ هل الصراع من أجل الحرية عسير حتى أن أغلب الناس يتخلون بيسر عن جهد اكتساب الحرية والمحافظة عليها؟... وهل يعدو حب الحرية أن يكون أكثر من رغبة في التخلص من بعض القيود الخاصة؟ وفي حال الخلاص من تلك القيود هل تذوي الرغبة في الحرية إلى حين ظهور شيء آخر لا يطاق؟...»[1]، هل الحرية تحرر من عوامل الإرغام والقسر أم هي أيضا عمل على عدم إخضاع الآخر وإرغامه؟ هل هي قطع لأواصر الحياة مع الآخرين أم هي مواجهة للإستلاب وإدراك للإعتراف الفعلي المتبادل بالحريات؟ في كل ذلك تظل الحرية متوترة بين تعاليها وبين متطلبات ومقتضيات تجسدها في عالم تملؤه العوائق وتشقه الصراعات، مترددة بين المطالب النظرية التي تريدها محضة إلى حد القداسة وبين مطالب الفعل الذي تستحثّه الزمنية ومقتضيات التحيين. إنها «مثقلة بماضيها وبماضي العالم ولكنها متوثبة بجِدتها الدائمة وبجِدة الوجود»[2]. هذا الثقل وهذه الجِدّة هما اللذان سنحاورهما مع مرلو-بونتي.

---

1 - John Dewey, *Liberté et culture*, traduit de l'américain par Pierre Messiaen, éd Aubier Montaigne; Paris, pp. 7-8

2 - Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*, PUF, Paris, 2e éd 1992(1ère éd 1954), p.

الفصل الثاني
جـــــذور الحرّية

1. الوضع
2. الحرّية والحتمية

الفصل الثاني

جذور الحرّيـــــــــــة

1. الوضـــــــــــع[1]

يذهب بول ريكور[2] إلى أن «مفهوم «الوضع» هو مفهوم مشترك بين كل « الوجوديات»[3]. لكن ما لا يقوله ريكور هو الإختلاف في التشارك كما عملُ المفهوم بدلالات متغايرة منذ أفلاطون على الأقل. ففي **الطيماوس** يقيم أفلاطون تضادا بين النظام والفوضى وهو يستعمل للتعبير عن ذلك لفظة taxis مقابل لفظة ataxia، والمعنى العام لـ taxis هو التنسيق والترتيب[4]. ومن ضمن الألفاظ الثلاثين التي تعرّفها مقالة الدال من **ميتافيزيقا** أرسطو لا نجد لفظة taxis وإنما نجد لفظة diathesis أي الوضع. إلاّ أن أرسطو يعرّف الوضع كـ taxis أي كتنسيق أو ترتيب وتنظيم. فالوضع «يقال عن ترتيب أجزاء ما له أجزاء حسب المكان والقوة والصورة»[5]. فمسألة الوضع تطرح حين نكون إزاء كثرة من المكونات أو العناصر وذلك يعني ضرورة وجود مبدإ توحيد بين هذه المكونات أو العناصر يجعلها منتظمة ومشاركة في الكل الموحّد. ونعني بمبدإ التوحيد «كيفية معينة للربط بين عناصر مختلفة... وبصفة عامة يمكن أن يكون مبدأ التوحيد خارج أو داخل الكل : إذا كان داخليا أو محايثا

---

[1] – ترجمنا لفظة Situation بلفظة وضع مع علمنا أن هذه اللفظة تستخدم أيضا لترجمة لفظة Position ونحن إنما فعلنا ذلك لوعينا بالرابطة بين اللفظتين ولم نستخدم لفظتيْ وضعية وموقف مع إدراكنا لجواز هاتين الدلالتين. ولكن المعنى الغالب الذي يستخدم فيه مرلو-بونتي اللفظ هو المعنى الأول. ومع ذلك سنشير كلما اقتضى سياق الإستخداد إلى المعاني الحافة.

[2]

[3] – Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Tome I, éd Aubier, Paris 1988(1ère ed 1950), p. 323, note 1

[4] – Platon, *Timée*, traduit par Emile Chambry, éd Garnier Flammarion, Paris 1969, 29e-31b,p. 412. بالإمكان الرجوع أيضا في تحديد دلالات هذه الألفاظ إلى Marcel Conche, *Orientation philosophique*, PUF, Paris 1990, p. 221

[5] – Aristote, *La métaphysique*, traducton de J. Tricot, Vrin, Paris 1986, Δ19, 1022b. p. 303(إعتمدنا في تعريف الوضع ترجمة **كتاب الدال** لأرسطو للأساتذة عبد الكريم المراق، محمد الحبيب المرزوقي ومحمد محجوب، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس 1983، ص. 55).

نحصل على بنية وإذا كان خارجيا نحصل على مجموع»[1] وهو ما يعني أن الوضع ليس مجرّد كيفية للترابط بل هو تعبير عن لماذائية ذلك الترابط أي عن معنى النسيج العلائقي الذي يجعل الموجود يوجد على هذه الشاكلة وليس على غيرها، وهو المعنى الذي أشار إليه الرواقيون وذكّر به سارتر[2]. فالأخلاق الرواقية تتلخص في «بعض المبادئ البسيطة : لا خير إلا استقامة الإرادة ولا شر إلا الرذيلة وما ليس رذيلة أو فضيلة فهو على الحياد... المرض والموت والفقر والعبودية ليست شرورا بل هي كيانات «حيادية»»[3] لا يتوقف أمرها على اختيارنا. ولذلك يعمل الحكيم الرواقي على أن يطابق سلوكه السياق الضروري للوجود الطبيعي بجعل رغباته وغاياته متساوقة مع نظام الطبيعة، وهو شديد الحرص على عدم تعليق سعادته على تحقيق غايات يعرف استحالتها ومخالفة ذلك تعني العيش في انتظار ما هو غير مؤكّد وهو ما يسبّب الضيق والهمّ. فمن يجهل قوانين الطبيعة ويرغب في ما ليس موائما للنظام الثابت لمجموع الأشياء وفي ما ليس في مقدوره الحصول عليه لن يكون إلا تعسا، دائم الهم وخائب الأمل. لذلك يذكّرنا أبيكتات بالدعوة السقراطية «إعرف نفسك بنفسك»[4] لنحدّد ما يتوقف أمره علينا وما ليس أمره بأيدينا لـ «ننظّم على أفضل وجه ممكن ما أمره بأيدينا ومادون ذلك نتعامل معه على ما هو عليه»[5]. فما يخلق بالفلاسفة تأمّله والتفكير فيه هو أسئلة من جنس «ما الذي هو لي وما الذي ليس لي؟ ما الذي في مستطاعي وما الذي لا أقدر عليه؟ »[6] وإذن جاهل هو بنفسه وبالأشياء من أراد من الأشياء أن تحدث كما يودّ هو أن تحدث ومن كانت تلك حاله غلبه الخوف والإضطراب والتوهّم والأسف وفي ذلك تعامل غير سويّ مع

---

1 - Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص ص 225-226 (التشديد من عند كونش)

2 -«هذا التمييز الجوهري بين حرية الإختيار وحرية التحصيل كان رآه ديكارت دون ريب بعد الرواقية، وهو تمييز يضع حدا لكل الجدالات حول «الإرادة» و«القدرة» اللّتيْن مازالتا تثيران حتى اليوم تواجها بين أنصار الحرية ومناوئيها» J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1980, (1ère éd) (1943), p. 540

3 - Pierre Aubenque, «Les philosophies hellenistiques», in *La philosophie païenne*, sous la direction de François Chatelet, éd Hachette, Paris 1972, p. 202

4 - Epictète, *Entretiens*, traduit par Joseph Souilhé, éd Les belles lettres, Paris, 1962 (1ère éd 1943), I, 18, 12, p.70. والعبارة سقراطية كما هو معلوم وهي واردة في محاورة شرميد(أنظر: Platon, Charmide, traduction d'Emile Chambry, éds G.Flammarion, Paris 1967, 164-165b, p. 287

5 - Epictète, Entretiens، مرجع مذكور، I، 1، 14، ص 7.

6 - نفس المرجع، I، 1، 21، ص. 8.

الزمن، تعاملا مشدودا إلى الأسف على ما فات وإلى رجاء مستقبليّ غير مبرّر وفي كلتا الحالتين يضيع حاضر الفعل. لذلك يؤكّد الرواقيون على الحاضر الذي ليس هو ذاك الذي يجمّع في ذاته المستقبل والماضي بل هو «الحاضر الأكثر محدودية ودقة وآنيّة. إنه آن محض يقع القبض عليه لحظة انقسامه إلى مستقبل وماض... (إنه) الحاضر الأصغر لآن محض لا يكفّ عن الإنقسام»[1]. إنّه حاضر الحدث الذي تتعلّق به الإرادة، «إرادة الحدث من حيث هو كذلك أي إرادة ما يَجِدّ من حيث هو هذا الذي يَجِدّ»[2]. إجمالا ما يعبّر عنه الوضع هو «أن نكون في الطبيعة كما تريدنا أن نكون وأن نريدها فينا كما تريد هي ذاتها»[3]، فلا نضيق بما يحدث ولا تضيق حياتنا بنا إذ يتعلق الأمر بما إذا كنا جديرين بهذا الذي يحدث فهما وتصورا وإرادة.

إذن ما يميّز الوضع هو ضرب من الإنتظام العامل في صلب الكثرة والتغاير وتلك خاصية يمكن رصدها في كل الجهات التي نحدد بها المفهوم. فالوضع يدرك أولا من جهة التحديد المكاني إذ هو جملة المحددات التي تُضفَى على الموجود تبعا لموضعته الخاصة شريطة تعيين كيفيات المواقع وتحديد سماتها المميّزة انطلاقا من حزمة الروابط التي لموقع ما بغيره من المواقع حتى يكون للموجود المُمَوْضَع هيئته التي تخصه لأنه في الفضاء المتجانس الذي لا نقطة فيه تشكّل نظاما مرجعيا يفقد مفهوم الوضع دلالته[4]. من هذه الدلالة التي يمكن

---

1 - Gilles Deleuze, Logique du sens, éds de Minuit, Paris 1969, pp. 172-173.

2 - نفس المرجع، ص 168.

3 - Joseph Combès, «*La nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne*» in Revue de Métaphysique et de Morale, n° 3, 1969, p. 312

4 - يذهب هيدغر إلى أنه «في لفظة الوضع (حالة-«أن نكون في حالة، في وضع») تختلج في نفس الآن دلالة مكانية ليس في نيتنا البحث عن إزاحتها من المفهوم التوجّدي (existential) لأنها تدخل أيضا في «مقام» (le là) الدزاين. فإلى الكائن- في- العالم تنتمي مكانية تخصه وهي تتميز بالإدناء والتوجيه» (Heidegger, *Etre et temps*, traduction de François Vezin, Gallimard, Paris 1986, §59, p.358). ميشال هنري يذهب من ناحيته إلى أن «الموضعة تنطوي فعلا على رابطة بين ماهو مموضع وبين حيّز في صلبه يتموقع هذا المموضع، وهو حيّز وقع إدراكه عادة على أنه مكان. ماتعنيه الموضعة إذن هو التواجد في المكان واحتلال موقع داخله. إلا أن المكان ليس محايدا وليس موضوعيا بدءا» (Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963, Tome I, p. 432). وغير خفي ما في هذه التحديدات من إشارة إلى مقولة «الوضع» الأرسطية. والوضع كما تقول كتب الحدود «يسمّى النصبة وهي مثل القيام والقعود والإضطجاع والإتكاء ونحو ذلك في الحيوان وفي غيره من الأشياء» (**الحدود الفلسفية** للخوارزمي الكاتب، ضمن د. عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، مرجع مذكور، ص 245). نفس المعنى يرد في **كتاب المبين في شرح الحكماء والمتكلمين** لسيف الدين الآمدي، ضمن الأعسم، ص 415، وكذلك في **تلخيص كتاب المقولات** لابن رشد، تحقيق د. محمود قاسم،

عدّها دلالة هندسية للوضع تتأتى دلالة ثانية متعلقة بالأفراد حيث نتحدث عن اختلاف أوضاعهم أي عن اختلاف المواقع التي لهم في الفضاء الإجتماعي وبالتالي عن المراتبية الناتجة عن النفوذ الإقتصادي أو السياسي أو الرمزي. فبينما يتحدد الوضع في المعنى الهندسي تبعا لنظام علاقات التناسق أو الترابط فإنه يتحدد في المعنى الثاني وفق علاقات التبعية أو الإناطة. هذان المعنيان يصهرهما معنى ثالث هو وضع الشخص الذي يتوقف على النشاط الإبداعي الذي يقصد به الآخر إلى التأثير فينا كما يتوقف على نشاطنا الإبداعي الذي به نحدّد ذواتنا في كل حين. فوضعنا يتحدد إذن من خلال التأثيرات التي نحن نتيجتها، على أن فرديتنا تكون في مركز التقاء كل ما يحددنا. الوضع هو نقطة انطلاق ولا أحد يحتل الوضع الذي أحتله وهكذا يتحدد الفاعل في وضعه على أنه مصدر الأفعال التي تصدر عن شخصه المكوِّن والذي يتكون والذي تكون استقلاليته وبالتالي حريته في قدرته على تحويل الإنفعال إلى فعل[1]. وفي قواميس اللغة أيضا ما يفيدنا في تحديد دلالة اللفظ، كقولنا وَضعَتُ الإبل. ألزمْتها المرعى فهي موضوعة، ووضَعَتِ المرأة ولدت والوِضْعة، الحال والهيأة، والوضائع شبه الرّهائن وهي أيضا ما يوضع أو يوظّف من زكوات على المِلْك، والتوضيع هو الرّثْدُ والنَّضْد، والمواضعة، المراهنة والموافقة في الأمر والإطّلاع المتبادل على الرّأي[2]. هذه الدّلالات جميعها تشير إلى التنزّل في المكان إقامة وحركة وفق حال أو هيأة فضلا عن الإشارة إلى الحدّ والتقييد والمبادلة.

لسنا نزعم أن هذه الدّلالات اللغوية تحيط بمفهوم «الوضع» كما يستخدمه مرلو-بونتي ولكنّها تظل مع ذلك ذات فائدة في إضاءة بعض جوانب الإستخدام من جهة تأكيدها خاصّة على التجذر في المكان وفق «هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين. نسبة أجزاء بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه»[3]. فالوضعُ يشير في نفس الآن إلى التلاؤم الدّاخلي بين مكوّنات الموجود كما إلى تلاؤمه مع الفضاء الذي يتنزّل فيه، على أن هذا التلاؤم ليس دليل انقياد وخضوع وليس هو حجة للإستسلام والشكوى. فالتنزل في الوضع هو عمل الإنسان على تفهّم موقعه فيه وتبيّن معرفته به والعمل من خلاله وتحمّل

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1980، الفقرة 86، ص 133، وفي كتاب **التعريفات** للجرجاني، مذكور، ص 253

[1] -يمكن الرجوع في تحديد المعاني الثلاثة لمفهوم الوضع (أو ماعددناه معنى هندسيا ومعنى إجتماعيا ومعنى أنطولوجيا) إلى: Roger Daval, *La valeur morale*, PUF, Paris 1951, pp. 59-61

[2] -الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مذكور، الجزء الثالث، ص98

[3] -الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مذكور، ص 253

مسؤولتيه في ما يضطلع به. تلك هي منزلة الذات المجسّدة التي «كانت أُعطيت وضعا فيزيائيا وتاريخيا لتَدَبُّرِه، وتلك هي حالها من جديد في كلّ آن. كلّ ذات مجسَّدَة هي كالسجلّ المفتوح الذي لسنا ندري ما الذي سيرسم فيه-أو هي كلغة جديدة لا نعلم أي الآثار ستبدع ولكنّها مذ تظهر لا بدّ أن تقول القليل أو الكثير وأن يكون لها تاريخ أو معنى. **فالإنتاجية ذاتها أو حريّة الحياة الإنسانية لا تنفيان وضعا بل على العكس من ذلك تستخدمانه وتحوّلانه إلى وسيلة تعبير**»[1]. فالذات المجسَّدة التي يشير إليها مرلو-بونتي إنّما حرّيتها من نفس جنسها أي هي حرّية عينية وفعلية ومجسّدة، بل هي ممّا لا يُعقَل ما لم يكن الوعي مجسّدا ومموضعا وما لم يكن الجسد منتميا إلى العالم وما لم يكن بين الدّاخل والخارج تلازم وما لم تلتق الذات بالأخرين لتستعيد لحسابها ما يقترحه عليها وضعها وما لم تعد للحياة شحنتها المادّية وما لم يتسلّق الإنسان الزمان والمكان مستندا إلى أشيائهما في تحويل العقبات إلى مرتكزات، بحيث «يجب ألاّ يُختزل وجودي أبدا في وعيي بأنّني أوجد بل يجب أن يتضمّن وجودي أيضا الوعي الذي يمكن أن يكون لنا بهذا الوجود، وبالتالي تجسّدي في طبيعة مع إمكان وضع تاريخي على الأقلّ. فعلى الكوجيتو أن يكتشفني وأنا كائن في وضع»[2].

التأكيد على عينية الوجود وعلى أصالته لجعل الوعي به قائما فيه دون أن يحلّق فوقه ليختزله هو في ذات الآن تأكيد على يقينية الكوجيتو لكن دون تحريره من الزمنية كما كان حاله مع ديكارت. ما يقوله الوضع هو إثبات أصالة الوجود بدءا ليكون لنا وعي به حتى وإن تمّ ذلك في الغموض والإلتباس فحضور الذات لذاتها لا يتمّ في الشفافية لأن الذات ليست تامّة الإكتمال ولأنّه ليس لها من الثبات أو الإستقرار ما يجعل منها ماهية عارية عن الأعراض واللواحق، بل هي قائمة في تقاطع الفعل والكينونة وفي اللقاء المتوتّر بين ما يحثّها على السكون وبين ما يتناءى بها انفصالا وسلبا عن ثبات التوازن حتى لا يستتبّ لها من وضعها ما يسدّ على إمكاناتها توقها. فكون الذات توجد هو كونها تصير إذ «الوجود في معناه الحديث هو الحركة التي يكون بها الإنسان في العالم وينخرط في وضع فيزيائي واجتماعي هو الذي يصبح وجهة نظره حول العالم. (إلاّ أنّ) كلّ انخراط ملتبس بما أنّه في نفس الآن تأكيد وتقييد لحرّية : ألتزم بإسداء هذه الخدمة، ذلك يعني في نفس الآن أنّه بإمكاني ألاّ أؤدّيها وأن أقرّر إقصاء هذه الإمكانية. وبالمثل، إنخراطي في الطبيعة وفي التاريخ هو في نفس الآن حدّ لرؤانا حول العالم وهو كيفيتي الوحيدة في الوصول إليه وفي معرفة وفعل شيء ما...

---

1 - Merleau-Ponty, Inédit, p.404 (التشديد من عندنا)

2 - Merleau-Ponty, PhP, p.VII

(فـ) الذات هي جسدها وعالمها ووضعها»[1]. إن التباس الوضع وتعبير» في نفس الآن عما يقيّد وعما يحرّر هو تأكيد على أن الوضع هو أشبه ما يكون بالسطح المائل أو بالمنحدر ما يكاد يستقرّ فيه الموجود حتى يعاود اندفاعته بما أن الوجود ذاته هو الحركة في غير ما حاجة إلى «محرّك أوّل». هذه الحركة تجعل الوضع يوثق في نفس الآن ما ينتمي إليه مع تمكينه من الإنحراف عنه وذلك الإنحراف هو الحرية القائمة في ديناميّة الحركة وفي ما تتطلّبه من زمن متوتر بين زمن الإنخراط والإنغراس في الوضع وزمن الإفلات منه والإنفكاك عنه، هذا الزمن الثالث هو زمن الحرية وهو الذي يتوحد فيه الإنتماء إلى الوضع والسموّ عليه أو التركز فيه والإنزياح عنه إذ نحن زاوية منه وزاوية نظر تجاهه ولسنا نقيم في ما وراءه كما عند برغسون أو نؤسسه في قرارنا كما عند هيدغر أو نقلبه بالتمام إلى حرية مطلقة كما عند سارتر.

يتحدث برغسون عن«الأنا الجوهري»[2] الذي عنه تتأتى الحرية لأنه لا تطاله المواقف الآلية والتصورات الحتموية وهو الذي يحيا الديمومة في كثافتها واتصاليتها. هذا الأنا الجوهري هو الذي يظل قائما كوحدة من وراء كل ما نحيا في مألوف حياتنا اليومية وهو مألوف متكلّس يشكّل «أنا شبحيا هو ظل الأنا المنعكس في المكان... أنا طفيليا لا يكف عن دوس الأنا الأول. وهكذا يحيا الكثيرون ويموتون دون معرفة الحرية الحقيقية»[3]. الأنا الجوهري أو العميق هو الذي يشكّل صميم وجودنا الحر الذي يكسر تصلّب الدرع الخارجي. «إنه الأنا السفلي هو الذي يطفو على السطح و إنها القشرة الخارجية هي التي تتشظى مذعنة لدفع لا يقاوم»[4]. وحتى إذا كان برغسون يذهب إلى أن «القرار الحر يصدر عن النفس بأجمعها»[5] فإنه يعني بجمّاع الشخصية الوحدة النفسية التي تحققها وحدة الآنات الزمنية، وفي هذا الإرتباط الوثيق بين الذات الباطنية وبين الزمن كديمومة تتجلى الحرية الإنسانية كحدس يواجه دائرة الإنغلاق الإجتماعي. هذا الأنا الجوهري الذي يتحدّث عنه برغسون نسبته إلى الأفعال هي نسبة الأب إلى الأبناء إذ «الفعل الذي يحمل سمة شخصنا هو الفعل الحر حقا ذلك أن أنانا وحده له استحقاق أبوّته»[6]. هذه الأبوّة منسحبة بالضرورة من كل وضع لأنها متأتية

---

[1] - Merleau-Ponty, SNS, p. 125

[2] - H. Bergson, *Les donées immédiates de la conscience*، مرجع مذكور، ص 125 و ما بعدها

[3] - نفس المرجع، ص ص 124-125

[4] - نفس المرجع، ص 127

[5] - نفس المرجع، ص 125

[6] - نفس المرجع، ص 130

من عمق لا يقيم في وضع بل يفجّر كل وضع ويعمل على التطهر منه ليحفظ ذاته متينا وراسخا وفي منجى من كدورا، الفعل ومن دنس العالم الحسي ومن ارتهانات المكان[1]. لكن بتعيينه أصلا للحرية -هو الأنا الجوهري- ألم يغفل برغسون ما في الحرية من يُتمٍ يقطع آصرة تعرّف الإبن على ذاته في أبيه؟ ألم يسكت عن وجوه العدم الداخل في نسيج الوجود؟ ألم يترك في الظل ما يعبّر عنه الوضع من تعالق بين الفعل والإنفعال ومن تلازم بين الإلزام والإلتزام؟

هذه الأسئلة يمكن توجيهها إلى فلسفة أخرى انشغالاتها مغايرة لفلسفة برغسون لأنهماما بمعضلة الكينونة وهي فلسفة وإن اهتمّت بدلالة الوضع إلا أنها أحالت هذه الدلالة إلى ما يؤسّسها أنطولوجيا. هذه الفلسفة هي فلسفة هيدغر الذي يرى أن «مسألة ماهية الحرية هي القضية الأساسية في الفلسفة مادامت المسألة التوجيهية للفلسفة متضمّنة في مسألة الكينونة»[2]. بهذا المعنى تكون الحرية التي يقصد إليها هيدغر حرية أنطولوجية أي حرية كائن يعاني ثقل مصيره و يواجه ابتذالية الحياة اليومية التي تمنعه من التفرد ومن الإلتفات إلى الوجود الصدوق الذي يكشف له عنه الإنهمام والتناهي والموت. فأن يكون الإنسان إنسانا معناه أن يكون حرّا من حيث أن الحرية هي العلة اللامشروطة التي تقصي كل دعامة، وخارج هذه الحدود لا يمكن لماهية الحرية أن تتجلى وإنما يقع التوصل إلى هذه الماهية لحظة «يقع إدراك الإستقلالية ذاتها كقرار ذاتي بالمعنى الذي يشرّع فيه الكائن-الحرّ لذاته قانون ماهيته التي تخصّه انطلاقا من هذه الإستقلالية»[3]. هذه الدورية بين ماهية الحرية وماهية الإنسان سنجد صداها في تحديد دلالة الوضع الذي يتأسس هو ذاته في القرار. فـ «الوضع هو المقام الذي ينكشف كل مرة في القرار، مقاما بمقتضاه يكون الموجود المتواجد حاضرا. الوضع ليس إطارا قائما أمامنا يظهر فيه الدزاين ولا هو أيضا ما يتخذ له فيه موقعا فقط. فالوضع أبعد ما يكون عن خليط قائم أمامنا من الظروف والصدف التي تجدّ، هو ما يكون فقط بالقرار وفي القرار»[4]. إلا أن القرار مهما عملنا على إغراقه في مجهولية الكينونة فإنه يظل مع ذلك معبّرا عن يقظة فاعلة تغفل التقبلية وتنسى انغمارها في الوضع وتقبّلها له على جهة الإنفعال، مما

---

1 -أنظر نفس المرجع، ص168 حيث قول برغسون «الشدّة (intensité) والديمومة والقرار الإرادي، هي ذي الأفكار الثلاث التي يتعلق الأمر بتطهيرها وذلك بتخليصها من كل ما تدين به لتدخّل العالم الحسي، وباختصار، لتسلّط فكرة المكان»

2 - M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*، مرجع مذكور، ص 277

3 - M. Heidegger, *Schelling , Le traité de 1809*، مرجع مذكور، ص 148

4 - Heidegger, *Etre* et *temps*، مرجع مذكور، ص 358

يعني أن ليس الوضع هو الذي يؤسس الحرية بل الحرية كعلّة لا مشروطة هي التي تعيّن الوضع. ومن جهة ثانية إذا كان الوضع لا يكون إلاّ في القرار وبه فإنّ «القرار ليس هو غير خصيصة الإنهمام ذاته، الخصيصة التي ينهمّ بها والتي تكون ممكنة كانهمام»[1] أي أن الوضع يجد أساسه خارج ذاته ويفقد أهميته نتيجة عوزه وافتقاره للإنهمام المصاحب للإمكانية القصوى التي هي الكينونة –من– أجل – الموت أو للموت[2].

إذا كان برغسون غيّب مفهوم الوضع وهيدغر أَوْهَنَهُ فإن سارتر سيحيله كليا جهة هيمنة «الذات» في مطلق حريتها، وحتى إذا كان سارتر نقد «الأنا الجوهري» البرغسوني ببيان أنه «بمثابة إله صغير يكمن داخلي ويمتلك حريتي امتلاكه لخاصية ميتافيزيقية»[3]، فإن هذا النقد سيحيله إلى الجهة المعاكسة تماما. ما يعيبه سارتر على برغسون هو اختزاله الوجود في "الأنا العميق" من حيث هو بنية سيكولوجية أو ماهية ثابتة قابعة وراء الوجود الفعلي للإنسان. فالأنا العميق الذي يتحدث عنه برغسون بينه وبين أفعاله شبه عائلي وحتى إذا مضى الفعل الحر بعيدا فإنه يواصل مع ذلك نفس الطريق التي تربطه بماهية تامة التكوين فنتعرف فيه على أنفسنا كما يتعرف الأب على نفسه في إبنه الذي يواصل عمله. حميمية التعرف هذه هي التي تنتج توهما مطمئنا يحجب العدم والتجاوز والضيق[4]. هذا التوهم هو الذي عمل سارتر على تعريته معتبرا أن الحرية هي جذر الإنسان وهي تسبق ماهيته وتجعلها ممكنة[5]، و«ما نسميه حرية هو إذن ما يستحيل تمييزه عن كينونة «الدزاين». فالإنسان لا يوجد أوّلا ليكون بعد ذلك حرا، بل ليس ثمّة فرق بين كيان الإنسان و«كونه–حرا» »[6]. وإذن ليس الإنسان مجرّد كائن حر بل هو الحرية إذ «أنا محكوم عليّ أن أكون حرا وذلك يعني أنه لا يمكن أن توجد لحريتي حدود غير الحرية نفسها أو إذا شئنا فإننا لسنا

---

[1] نفس المرجع، ص359

[2] «ومع ذلك فإنّ التحديد الوجودي لمفهوم الوضع لا شيء أصيل فيه وذلك تحديدا لأنّه يشي بعوزه مذ نقارب ما يكون أساسا لكلّ وضع. ومثل هذا الأساس ينكشف في الضيق (angoisse)» | Michel Henry, *L'essence de la manifestation*، مرجع مذكور، ص 433)

[3] -J. P. Sartre, *L'être et le néant*، مرجع مذكور، ص 78

[4] - أنظر نفس المرجع، ص ص 78–79

[5] - نفس المرجع، ص 60 حيث قول سارتر «ما كنا نبحث عن تحديده هو كينونة الإنسان من حيث تشريطها لاظّهار العدم، وقد تبدّت لنا هذه الكينونة كحرية. وإذن الحرية بما هي الشرط الضروري لتعديم العدم ليست خاصية منتمية من بين خصائص أخرى لماهية الكائن الإنساني... الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، وماهية الكائن الإنساني معلّقة في حريته»(التشديد لسارتر)

[6] - نفس المرجع، ص 60

أحرارا في الكف عن أن نكون أحرارا»[1]. إننا أحرار بكلّيتنا وفي كل آن من خلال اختيارنا المتجدد لذواتنا في العالم الذي يكشفه لنا ذلك الإختيار ويمنحه معناه. وبما أن الحرية هي كينونة الإنسان فإنها «ليست كيفية إضافية أو خاصية من خصائص طبيعتي بل هي بالتحديد نسيج كينونتي»[2] وبما هي كذلك فإنه لا سلطان للوضع عليها بما أنها هي التي تشكّله كوضع. والخصائص الستّ التي حدّد بها سارتر الوضع تذهب جميعها في اتجاه تأكيد الإختيار والمشروع والغاية التي يضعها الموجود لذاته بحرية لا حدود لها[3]. ونحن نقدّر أن طروحات سارتر حول الحرية إنما مأتاها فهمه للزمن المسحوب بالتمام نحو المستقبل الذي به يتحدد الماضي والحاضر ويتعيّن الإختيار والمشروع والتغير وتجدّد الغايات والإنفكاك عن الموجود المعطى. فما يعرّف الحرية هو «الغاية التي تختطّها، أي المستقبل الذي لها أن تكونه»[4].

إجمالا وكما لاحظ ذلك جان هيبوليت «الأنطولوجيا القديمة كانت تذهب من الماضي إلى المستقبل وكانت تبحث في الماضي عن ماهيتي وفي المستقبل عن تطويرها ولم تكن تشكّ في أن للشخص حقيقة حتى وإن جهلها... وعلى العكس من ذلك تذهب أنطولوجيا سارتر الجديدة من المستقبل إلى الماضي وتستعيض عن الوجود بمشروع الوجود وعن **الماهية** بما هي ماض أبدي، بـــ**المعنى**»[5]. لكن هذه الأنطولوجيا السارترية تتركنا مع ذلك في

---

[1]- نفس المرجع، ص 494، نفس المعنى يتأكد ويتكرر مثلا في الصفحات541، 543، 554

[2] - نفس المرجع، ص 493

[3] - يعرّف سارتر الوضع من خلال ست خواص تدور جميعها حول الإختيار والمشروع والغاية: 1)الوضع هو اختيار لغاية نقرّرها بحرية أي هو اختيار ما ليس موجودا بعد في صلب المخاطر والعوائق والتعاون ومن خلال تعديم الذات لذاتها من خلال السلب الجذري للموجود في ذاته، 2)لا يوجد الوضع إلا متضايفا مع تجاوزالمعطى باتجاه غاية، إنه وقائعيةتامة وحرية بدون حدود، 3)إذا لم يكن الموجود لذاته شيئا آخر غير وضعه فإن الكينونة في وضع هي ما يعرّف كينونة الإنسان وبالتالي لا وضع يسحق بثقله الحرية التي تشكّله كوضع، والوضع الذي يضيئه المشروع الحر هو وضع مليء وعينيّ وكل شخص لا يجسّد غير وضع هو وضعه، 4)الوضع عينيّ وهو الوجه المتفرد الذي يديره العالم نحوناعلى أنه فرصتنا الوحيدة. فغاية الموجود لذاته يتابعها في مشروعه الذي به يغير الوضع الذي يحياه، والغاية لاتضيء المعطى إلا لأنه وقع اختيارها كتجاوز لهذا المعطى، 5)يتأتى الوضع عن إضاءة الإجبار بالحرية التي تمنحه معناه بما هو إكراه، والوضع بما فيه من روابط تحتذه الحرية التي تؤسس الروابط وتعيّن غايتها، 6) يعبّر الوضع عن الثبات (permanence) ولكن بما أن الموجود لذاته هو تزمين (temporalisation) فذلك يعني أنه ليس موجودا بل هو يصنع ذاته في مشروعاته وبالتالي ليس الدوام للموجودات بل للمشروعات التي تحدّد الوضع وتمنح معنى للموجودات المنتمية إليه(أنظر: *L'être et le néant*، J. P. Sartre، ص ص606-611)

[4] - نفس المرجع، ص 553

[5] - *Figures de la pensée philosophique*، Jean Hyppolite، مرجع مذكور، الجزء الثاني، ص 777(التشديد لهيبوليت)

منتصف الطريق وتعلن عن استحالة التركيب بين الموجود في ذاته والموجود لذاته. بهذا الإعتبار يمكن القول إنه إذا كان الوضع الشبه أنطولوجي للديمومة عند برغسون يمنعنا من فهم تجربة الحرية-الإختيار والحرية-الواجب فإن الوضع الأنطولوجي للعدم عند سارتر يمنعنا من إدراك تجربة أن نكون أحرارا وفق درجات كما من فهم تجربة الحرية-القدرة[1]. وبالفعل فإن مرلو-بونتي قد كان لاحظ منذ سنة 1945 في تعليقه على **الكينونة والعدم** أن بنية الكتاب ظلت محمولة على التناقض أو التقابل بشكل ملفت، فـ «التقابل بين رؤيتي لذاتي ورؤية الآخرين لي والتقابل بين الموجود لذاته والموجود في ذاته كثيرا ما يتخذان شكل بدائل عوض وصفهما على أنهما الرابطة الحية والتواصلية بين الحد الأول والحد الثاني. أما في ما يتعلق بالذات وبالحرية فمن البيّن أن المؤلف يبحث بدءا على تقديمهما خارج كل وفاق مع الأشياء»[2]. فما يعترض عليه مرلو-بونتي إذن هو هذه الحرية السارترية المطلقة المؤدية إلى التعارض بين الوعي والموضوع أو بين الموجود لذاته والموجود في ذاته وهو تعارض يحيل كامل السلطات جهة الوعي ويذكّرنا في ذلك بالمنزع الكانطي حيث الذات تأمر والموضوع يستجيب. وعليه فإن العمل على تجاوز هذه الثنائيات باتجاه تبادل مستمر ومتوتّر للمواقع يصبح مهمة فلسفية حقيقية تعبّر عن ذاتها في مواقع التقاطع وتتيح لمرلو-بونتي تجاوز التناقضات الموهومة لتجذير التناقضات الأساسية في حركة الوجود، وهي الحركة المزعزعة للمطلقات بما في ذلك مطلق الحرية بما تخلقه من تفضيات وفراغات وانحرافات ولذلك يسأل مرلو-بونتي «هل ثمّة التزامات مطلقة؟ أليس من الأساسي للإلتزام أن يترك استقلالية من يلتزم قائمة بمعنى أن لا يكون الإلتزام تاما أبدا...؟... ليس من الحقيقي أن وجودي يمتلك ذاته ولكن ليس من الحقيقي أيضا أنه غريب عن ذاته وذلك لأنه فعل أو عمل ولأن الفعل بالتعريف هو المرور العنيف مما لي إلى ما أهدف إليه ومما أنا إلى ما أقصد أن أكون»[3].

في هذه المراوحة وفي هذا التردد بين الكينونة والملكية لا يكون الوضع سابقا للإختيار ولا الإختيار سابقا للوضع بل هو التآخذ بين ما أحمله وما أقصد إليه وبين ثقل

---

1 - أنظر: Robert Champigny, «Position philosophique de la liberté», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, Avril-Juin 1959, p. 230. لتأكيد هذا الموقف يمكن أن نشير إلى ما يقوله سارتر ذاته في إلحاحه على الحرية المطلقة : «ليس للإنسان أن يكون حرا تارة وعبدا تارة أخرى : إنه حر كلّه ودوما أو أنه ليس حرا»(*L'être et le néant*، ص 495)، وأيضا «الحرية التي هي **حريتي** تظل تامة ولانهائية» (نفس المرجع، ص606) (التشديد من عند سارتر)

2 - Merleau-Ponty, SNS, pp. 125-126

3 - Merleau-Ponty, PhP, pp. 437-438

المألوف والأفق الشمولي لزاوية النظر التي لي إزاءه. وإذن أنا لست غريبا عن ذاتي بالتمام ولست كذلك متملّكا لها على جهة الفحولة والبأس وإنما أنا في وضع أنشغل به وهو يعنيني ويهمّني. فالأمر إذن أمر ذات تعمل من حيث هي معنيّة بوضعها أو كما يقول روبارت كلاين، ثمّة تلازم بين الوضع والمهمة أو الدور. فالذات القائمة والمتنزّلة في وضع هي معنية به يُلزمها وضعها ذاك بموقف وبالتالي «كل وضع يشمل في نفس الآن تحديدا ذاتيا للأنا وموقفا مطابقا لهذا التحديد الذاتي مع المهمة المتمثلة إما في مجرّد إقرار هذا الموقف أو في العمل وفق ما يقتضيه. بإيجاز كل وضع يعيّن لي دورا»[1]. فالحرية العاملة والناجعة ليست إذن مجرّد اختيار وقرار وليست انفكاكا عن المعطى وانفصالا عن الوضع وتحلّلا من الروابط وسلبا معدما لكثافة ولالتباس الإنتماء إلى العالم بل هي لا تتبلور ولا تعبّر عن ذاتها إلا وهي تبدع ذاتها من خلال كثافة الوجود الذي يمكّنها من التعبير عن ذاتها عينيا. وعينية التحقق هي التي تربك جاهزية المقولات وتجريدية المواقف الأحادية المتجاهلة لدينامية الأحداث والأفعال ولذلك ليس لأية فلسفة قائمة على الإمّيات أن تدرك صيغ التراكب والتلافّ والتقاطع بين الأنا والآخر وبين الإنسان والعالم وبين الحرية والوضع. من ذلك مثلا أن « الإمّية العقلانية: إما أن الفعل الحر ممكن وإما أنه ليس حرا،- إما أن الحدث يصدر عني وإما أنه مفروض من الخارج، (مثل هذه الإمية) لا تنطبق على روابطنا بالعالم وبماضينا فحريتنا لا تقوّض وضعنا بل تتشبك وإياه: وضعنا يظل مفتوحا ما دمنا أحياء وهو ما يعني أنه يستدعي في نفس الآن صيغ قرارات مفضّلة على غيرها مع أنه في حد ذاته عاجز عن إيجاد أيّ منها»[2]. صيغة التعشيق أو الإنشباك بين الوضع والحرية هي التي تمنع الوضع من التحول إلى قيد يتحكم فينا كليا وإلى قدر محتوم لا مردّ له وإلى عامل إلجاء يسلبنا كل مشيئة وتمنع الحرية من زعم المطلقية التي تضخّمها تصوّرا وتفقرها تحقّقا.

هذا التلازم بين الوضع والحرية يعبّر عنه انعطاء الذات لذاتها أي تواجدها قائمة في وضع تعي أنها كائنة فيه، تشكّل مشروعاتها من خلاله وتوجّه قدرتها على قاعدة انتمائها إليه. وليس في هذه العلاقة ما يجعلها علاقة انتفاء أو تراكب أو تخارج أو تعارض بل هي علاقة انفتاح في الإتجاهين[3]، ذلك أنه من طبيعة الكائن الإنساني أن يوجد في عنصر

---

1 - Robert Klein, *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Paris 1970, p. 467

2 - Merleau-Ponty, PhP, p. 505

3 - كثيرة هي نصوص مرلو-بونتي التي تقول هذه العلاقة، ومن بينها على سبيل المثال ما يرد بالصفحة 413 من فينومينولوجيا الإدراك الحسي : «حريتي، القدرة الأساسية التي لي على أن أكون فاعل كل تجاربي، ليست مفصولة عن انخراطي في العالم، وإنه لقدري أن أكون حرا وأن لا أتمكن من اختزال ذاتي في أي

البرّانية الذي هو انخراطه في العالم بدءا وليس في ذلك الإنخراط ما يسيّج باطن الذات إذ لم يعد للذات باطن تنغلق عليه أو تحرص على حفظه بعيدا عن كل ما يمكن أن يلحقه من مكبّلات الخارج التي تعوق قدرته. فـ «لا شيء يحدّدني من خارج لا لأنه لا شيء يستحثني وإنما على العكس من ذلك لأنني كائن بالتمام خارج ذاتي ولأنّني مفتوح للعالم»[1]. الباطن ذاته ينبسط إذا وجودا في مجال تجلّيه الذي هو فضاء الجماعة وحيّز العطاءات والصراعات وحقل التجارب والأفعال وموقع تواتر وتوتر الحركات انزياحا وتفضية. وعليه فإن الوضع لا يعرّي الذات من قدرتها بل هو يكشف لها ما تقدر عليه لتتبيّن حدودها فينزاح وهم «لاكونيّتها» وتتأكد حريتها في ما به تعلو على وضعها في وضعها، أي أن الذات التي تتخذ مسافة من وضعها لا تتجاهله ولا تلغيه ولا تتحلّل منه وما يكون لها من انفصال عنه لا يكون إلا بالنسبة إليه وإلا ألغت حريتها فعلا إذ «لا يمكنني إخطاء الحرية إلا إذا كنت أبحث عن تجاوز وضعي الطبيعي والإجتماعي رافضا الإضطلاع به أوّلا عوض أن أصل من خلاله بين العالم الطبيعي والعالم الإنساني»[2].

إذن إخطاء الحرية هو إخطاء الوضع الذي تتجذّر فيه أي إخطاء الذات ذاتها ما لم تترصّن في ما به انعطت لذاتها وما لم تكن معنيّة به لتكون هي ووضعها «بنية وجود أحد»[3]. فالوضع هو الذي يمكّن الوعي من الإظّهار عينيّا و«كل وعي بما هو مشروع شامل يتبدى أو يظهر لذاته في أفعال وتجارب و«أمور نفسية» هي التي يتعرّف فيها على ذاته»[4]، إلا أن هذا المشروع الشامل «يحتاج إلى النماء في الكثرة»[5] والكثرة هي التي تكسر وحدة الواحد لأنها تحيل إلى ما لا نهاية له من العناصر والمكونات داخل كل وضع، وكل إنسان بما هو ذاته كثرة تكوينية يتفاعل مع الوضع في تكثّر انتشاراته وبذلك تكون العلاقة علاقة كثرة بكثرة من المنعكسات الشرطية إلى مناخ الجنسانية ومن دلالة الكلمة إلى العمل وصولا إلى

شيء مما أحياه وأن أحافظ على قدرة على التنائي إزاء كل وضع فعلي، وهذا المصير إنما كان ترسّخ لحظة كان انفتح مجالي المتعالي ولحظة وُلدتُ كرؤية وكمعرفة ولحظة كان قذف بي إلى العالم»

[1] – PhP, p. 520، نفس الفكرة تعبّر عنها الصفحة 36 من **المعنى واللامعنى** : «إذا لم يكن ثمّة مايجبرنا من الخارج فلأننا كل خارجنا»

[2] – Merleau-Ponty, PhP, p. 520

[3] – نفس المصدر، ص 486

[4] – نفس المصدر ونفس الصفحة

[5] – نفس المصدر، ص 485. تأكيدا لهذا الترابط بين الوضع والكثرة يذهب آلان باديو إلى أن «كل وضع من حيث هو موجود إنما هو كثرة مكوّنة مما لاحدّ له من العناصر التي كل واحد منها هوذاته كثرة»
Alain Badiou, *L'ethique, Essai sur la conscience du mal*, éd Hatier, coll. Optiques. Paris 1993, p. 25(التشديد من عند باديو)

الممارسات الثورية. فالأولى ليست ردود أفعال آلية وغير ذات وجهة بل هي تتلاءم مع الوضع مستديرة جهة المثيرات ومانحة إياها معنى لم يكن لها من حيث هي محددات موضوعية معزولة. وبالتالي تكون الرابطة بين المثير والإستجابة رابطة تأن بها ينفتح الإرتكاس أو الفعل المنعكس لـــ «معنى وضع»[1] ويكون للوضع حضوره الشامل و«إنه هذا الحضور الشامل للوضع هو الذي يمنح معنى للمثيرات الجزئية ويجعلها ذات أهمّية وقيمة أو ذات وجود بالنسبة إلى الجهاز العضوي»[2]. كذلك الشأن أيضا بالنسبة إلى الجنسانية التي لا يمكن حصرها لا في العضو ولا في الوظيفة إذ هي «مناخ ملتبس»[3] يشعّ من الجسد كله ويمتدّ في مجمل حياة الإنسان وينتشر في وجوده في نفس الآن الذي يكون فيه «هذا الوجود استعادة وبلورة لوضع جنسي... فثمّة تنافذ بين الجنسانية والوجود أي أنه إذا كان الوجود ينتشر في الجنسانية فالجنسانية تنتشر بالمقابل في الوجود بحيث يستحيل أن نعيّن في قرار أو في فعل معيّن ما يعود إلى الباعث الجنسي وما يعود إلى غيره من البواعث»[4].

هذا التنافذ وهذا الإنبساط وهذه المناخات هي ما يفتح على المتعدّد والمختلف وعلى كثرة الوجوه والتبديات والملامح وبالتالي على قدرة الإختيار وتنويع زوايا النظر في الفعل وفي الكلمة، في السياسة وفي الممارسة الثورية وحتى في الإنتحار[5]. هذه الوجوه جميعها تبين عن «القدرة على تحديد الوجهة بالنسبة إلى الممكن وإلى الغير مباشر وليس بالنسبة إلى وسط محدود»[6]. فالوضع وضعنا ونحن لا نتحرر منه تحررنا مما يأسرنا بدلالة الحرية السلبية التي هي دائما تحرر من... بل الأهم هو ممارسات الحرية في أشكالها العينية التي تعبّر عنها صيغ الوجود وكيفيات التصرف، في البواعث والمسوّغات وفي المقاصد والمشروعات وفي الأهداف والغايات، وكل تلك انتماءا وتجذرا في وضع واستعادة له ونهوضا به وانفكاكا عنه في نفس الآن حيث «حكم مسبق لا يلغي التفحص، وذاتية هي

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p. 94

2 - نفس المصدر ونفس الصفحة

3 - نفس المصدر، ص 197

4 - نفس المصدر ونفس الصفحة

5 - «معنى العمل الإنساني هو إذن التعرف في ما وراء الوسط (le milieu) الحالي على عالم مرني من الأشياء بالنسبة إلى كل أنا وفق كثرة من الملامح... دلالة الكلمة أو دلالة الإنتحار ودلالة الفعل الثوري هي ذات الدلالة (الأولى)» (Merleau-Ponty, SC, p. 190). تأكيدا على نفس الدلالة يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 104 من علامات إلى القول : «نحن نقيم مع جهازنا التعبيري في وضع يتأثر به هذا الجهاز، وفي مواجهتنا بينهما تكون ملفوظاتنا هي النتيجة النهائية لهذه التبادلات والفكر السياسي ذاته هو من هذا الطراز» (Merleau-Ponty, S, p. 104)

6 - Merleau-Ponty, SC, p. 190

الموضوعية وتفه هي التيقظ وعهد هو الصدق وحرية هي الإلتزام»[1]. جملة هذه الحدود ليست ثنائيات متقابلة بل هي تتأسس دوريا في دينامية داخلية يفيض بها كل حد على الآخر ويخترقه، وتَمانُع الحدود هو الذي يجعلها تفلت من السكون وتفتح دروبا لمنظورات تتلاقى فيها الحرية وهي تتشكل، بالأوضاع التي تمنع من رؤيتها تامة منذ البدء. فأن نعتبر ذواتنا منذ البدء مشروعات متجهة إلى المستقبل فذلك معناه أن «مشروعنا قد ضبط نهائيا مع أولى كيفيات وجودنا وأن الإختيار قد تمّ مع أول نفس لنا»[2]، وبالتالي ألا تنقلب حرية الإختيار هذه إلى أشد ضروب الحتميات صرامة؟ أليست «الحرية اللامشروطة هي التي تمكّن من التقيّد المطلق»[3]؟ وإذن كيف يكون ثمّة «اختيار حيث لا وجود بعدُ لمجال من الممكنات واضح التمفصل بل ثمة فقط محتمل وحيد وما يشبه نزوعا واحدا؟»[4]. فالمشروع الذي ينسى جذوره ويغفل بواعثه ويتغافل عما فيه من تقبلية وعما يلفّه من التباس إنما ينفي ذاته كمشروع شأنه شأن الوعي الذي ينسى حدث ولادته ويزعم لذاته قدرة تقويم كلية يصبح بها كل شيئ نابعا من اختياره الحر، «الإرتكاس التنفسي كما القرار الأخلاقي والحفظ كما الإبداع» أو يسلّم ذاته كليا للعالم و«لا يختار أبدا لا كيانه ولا كيفية كيانه»[5]. هذه الإمّية تعيدنا مرة أخرى إلى التقابل بين الموجود لذاته والموجود في ذاته مقصية حركة التعاكس التي تكون بها الحرية وجودا حيويا ذلك أنه «إذا كان ثمّة حرية حقيقية فذلك لا يمكن أن يكون إلا في صلب الحياة من خلال تجاوز وضعنا الذي انطلقنا منه ودون أن نكفّ مع ذلك عن أن نظل نحن ما نحن - تلك هي المسألة»[6].

تلك هي المسألة أي ذلك هو الإعضال وتلك هي الصعوبة إذ ليس الأمر أمر تلفيق بين الحركة والسكون أو بين الموجود لذاته والموجود في ذاته أو بين الحرية والوضع وليس الأمر كذلك أمر تفكّر تصوّري يحلّ إميّا كل معضلاته وهو يجهل حتى ذاته كمعضلة وإنما الأمر أمر حياة تبحث عن توازنها وبذلك تكون المسألة التي يشير إليها مرلو-بونتي أشبه ما تكون بذلك «الوسط العادل» الذي يتحدث عنه أرسطو في الثانية من نيخوماخيا شريطة أن لا نفهمه كوسط رديء يقصي كل تميّز ولا كوسط حسابي لن تكون له إلا خاصية

---

1 - Merleau-Ponty, SNS, p. 321

2 - نفس المصدر، ص 36

3 - Merleau-Ponty, S, p. 266

4 - Merleau-Ponty, SNS, p. 36

5 - Merleau-Ponty, PhP, p. 517 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

6 - Merleau-Ponty, SNS, pp. 36-37

المعدّل الموهم وإنما ثراء الوسط متأتّ من القوة الكامنة في الإفراط ومن الحذر الكامن في النقص، فهو تناسب دقيق أو هو كالنقطة نخطئها إن نحن صوّبنا فوقها أو تحتها، ولذلك عسر التقاء هذا الوسط هو الذي يحدد جدارة وضرورة اتّباعه إذ «من اليسير إخطاء الهدف ومن العسير إصابته»[1]. وكذا الشأن في العلاقة بين الوضع والحرية إذ التوتر هو الذي يمكّن الإنسان من أن يكون لذاته في وضعه، تتحدد منزلته بما يتناسب وأحوال وجوده وتقدّر حريته بمعيار ما يسمح به وضعه وبما يقدر عليه هو بإيغاله في العالم وبالتالي تكون حريته هي إمكاناته وهو يوجد، يرسم بقدرته المسنودة بإمكاناته المسالك التي تتحفر في حياته فتصبح أسلوب وجود يؤثّر على قراراته، فـ «عمومية «الدور» والوضع تسعف القرار وفي هذا التبادل بين الوضع ومن يضطلع به يستحيل تحديد «ما يعود إلى الوضع» و«ما يعود إلى الحرية» »[2]. ففي حالات التعذيب مثلا ما الذي يجعل من يعذَّب لا يبوح بأسماء الذين هو مطالب بالبوح بأسمائهم؟ أيعود ذلك إلى قرار باطني يتّخذه المستنطَق بملء إرادته معزولا بالتّمام عن كلّ ما ينتمي إلى وضعه؟ أوَعيُه العاري والمقوّم هو الذي يتحمّل ألم التعذيب ويكابد محنة السّجن؟ أم إحساسه بالرّفقة ومراهنته على المبدإ وامتحانه للحرّية هو الذي يثبت إصراره على تجاوز المحنة ويمنعه من الإعتراف؟ إذا كان لهذا السجين اختيار الصمود - وكان بإمكانه أن يخون- فإنه ما اختار وما صمد إلا لأن «الوضع التاريخي والرفاق والعالم من حوله كانوا بدوا منتظرين منه مثل هذا التصرف»[3] وليس في الإستجابة لهذا الإنتظار ما ينفي الحرية أو ما يعرّي الموقف من نبله أو الوعي المجسّد من شهامة اختياره. فالحرية العينية والمعيشة لا تستجيب لإمّيّة الداخل والخارج بل هي الداخل والخارج ولا لإمّية الكل أو اللاشيء التي هي إمّية تصورية لفكر التحليق[4] لا يمكنها أن تصمد أمام حركة الوجود التي لا مطلق فيها ولا اكتمال لها وهي حركة تعبّر عنها فكرة الوضع، وهي الفكرة التي «تقصي

---

1 - Aristote, *Ethique de Nicomaque*، مرجع مذكور، الكتاب الثاني، الفصل السادس، ص 54

2 - Merleau-Ponty, PhP, p. 517

3 - نفس المصدر، ص 518

4 - أنظر نفس المصدر ونفس الصفحة حيث قول مرلو-بونتي : «معتبرة عينيا، الحرية هي دائما التقاء بين الخارج والداخل... حريتنا فيما يقال إما أنها تامة أو أنها معدومة. لكن هذه الإمية هي إمية الفكر الموضوعي وحليفه التحليل التأملي. إذا نزّلنا ذواتنا فعلا في الكينونة فمن الضروري أن تتأتى أفعالنا من الخارج وإذا عدنا إلى الوعي المقوّم فمن الضروري أن تتأتى من الداخل. إلا أننا تعلمنا فعلا أن نتعرف على نظام الفينومينات، فنحن مختلطون بالعالم وبالآخرين في تشابك لا فكاك منه»

الحرية المطلقة من أصل التزاماتنا زيادة على إقصائها أيضا من منتهاها... (فـ) الوجود يعمّد ويخصص في نفس الآن كل ما يقصد إليه ولا يمكنه أن يكون تاما»[1].

إذن لا مطلقية للحرية لا من جهة الأصل ولا من جهة المنتهى، لا من جهة الماضي ولا من جهة المستقبل لأنها تتمّ عينيا في حاضر الفعل ولو لم تكن كذلك لتمطلقت في البدء-الماضي أو في المشروع-المستقبل وفي كلتا الحالتين يضيع الحاضر. إذ إذا كانت الحرّية في البدء فإنّها هذا الفردوس المفقود الذي علينا العثور عليه في مشروعات المستقبل الذي «لا يقطن غير الوعي ولا يحلّ فعليا بيننا»[2] وإذن «الحرّية وراءنا ولعلّها أمامنا ولكنّا لا نتزامن وإيّاها أبدا»[3]. هذه المواعيد المستحيلة مع الحرّية هي بعض ما به يؤاخذ مرلو-بونتي الموقف السارتري الذي تظل حرّيته الدّيكارتية محاولة «للتعويض عن هذا التخلّف الدّائم ولتحويلها إلى حرّية راهنة تلك الحرّية القبولاديّة التي ليست هنا إلاّ لإدانتنا»[4]. فعلى خلاف سارتر ما يؤكّده مرلو-بونتي هو انغراز الإختيار والقرار والمشروع كلٌّ في محفّزاته وبواعثه. ذلك أنّ «البواعث لا تلغي الحرّية، إنّها تؤدّي على الأقلّ إلى أن لا تكون (الحرّية) دون دعامات في الكينونة»[5]. هذه الدّعامات والمرتكزات ليست مراسي تجبرنا على عدم الحركة وإنّما هي ما يذكّر الحرّية «أنّها لن تكون حرّية بغير الجذور التي تُنْبِتُها في العالم»[6]. إن إنزراع الحرّية في أرض الناس هو الذي يجعلها نابضة بالحياة عوضا عن إفتراضها مطلقة فتولد ميتة. وعليه فإنّ مرلو-بونتي لا يناقش واقع الحرّية ولا إمكانها بل هو منشغل ببيان كيفية عملها وصيغة وجودها ووجوه تجذرها وهي في كل ذلك عاملة وحية تحمل ثقل وضعها ولا يسحقها ثقل ما تحمل ولا تهرب من العبء بأتجاه الوعد بل عبؤها ووعدها عائدان معا إلى حاضر الفعل الذي به نكون في الوضع ونعلو عليه في نفس الآن[7]. وحتّى إذا

---

1 نفس المصدر، ص ص 518-519

2 - Merleau- Ponty, AD, p.237

3 -نفس المصدر، ص236

4 - نفس المصدر ونفس الصّفحة

5 - Merleau-Ponty, PhP, p.517

6 نفس المصدر، ص520

7 -بالإمكان مقارنة موقف مرلو-بونتي هذا بالصّيغة الهيغلية لمفهوم الوضع بما فيه من حركة جدلية بين الإنسان والعالم. فهيغل يقول : «بشكل عام، يمثّل الوضع فعليا المرحلة الوسيطة بين حالة العالم العامّ والسّاكن في ذاته وبين النشاط العيني المكوّن من أفعال وردود أفعال بحيث أنّه على الوضع أن يمتلك خصائص هذين المتقابلين وتمكيننا من المرور من الواحد إلى الآخر» (Hegel, *Esthétique*, (traduction S. Jankélévitch, Flammarion, Paris1979, TI, p.262). إلاّ أن الفرق يظل بيّنا بين الفيلسوفين من جهة انطلاق هيغل من الفصل بين سكون العالم وفعل الذات وانطلاق مرلو-بونتي من تجذير

كانت فلسفة كفلسفة ميشال هنري تذهب إلى أن الوضع لا يعبّر عن الحرّية ولا يتلاءم معها أصلا[1] فهي إنّما تصدر في ذلك عن زعم تجذير محايثة مطلقة بها يتحدّد الوضع. لكن « مَطْلَقَةُ المحايثة بانتزاعها من المكان وحتى من الزمان (كما تدفع إلى ذلك فينومينولوجيا ميشال هنري) تجعل حركة التعالي التي تنجزها الذات في اِتجاه العالَم أمرا غير مفهوم»[2]، ذلك أنّه «إذا كانت الذات تقطن ذاتها وكأنّها في قلعة الحقيقة فإن منفذها باتّجاه العالَم يظل ثانويا وغير ذي معنى بما أنه بالإمكان التحكّم به إراديا»[3] ويترتب عن ذلك إنعدام المسوّغات الفلسفية للتعامل مع الوضع بما فيه من إمكانات وممكنات ومحدّدات بينما يظل التعامل مع الوضع بكل مكوّناته شرطا أساسيا لتفهّم مجال الحرّية العينية في فلسفة مرلو-بونتي.

الذات في حركة العالم. وحتى إذا كان هيغل يشير إلى هذا المرور المتعاكس للواحد في الآخر عبر الوضع فإن الذي يظل حسما عنده هو نشاط الفكر الذي بدونه لا قيمة للوضع، إذ «منظورا إليها في ذاتها. هذه الظروف والأوضاع لا أهمية لها وهي لا تكتسب قيمتها إلاّ بما تمثّله من روابط مع الإنسان من حيث أن تجسيد هذه القوى الرّوحية هو نتيجة نشاطه الواعي... وإنّه من هذه الزاوية خاصّة يجب التعامل مع الظروف الخارجية التي تتأتّى أهميّتها من كونها توجد بالنّسبة إلى الفكر. بصيغة أخرى أهميّتها تكمن في العلاقة بالكيفية التي يدركها بها الأفراد حيث توفر لهم فرصة وإمكان إشباع حاجات روحية وتجسيد أهداف وكيفيات تفكير» (هيغل. نفس المرجع، ص261، (التشديد من عند هيغل)

[1] -«من حيث أنه يجد أساسه في الماهية حيث تكمن أصليا الإستحالة التي تحدّده فإن مفهوم الوضع لا يظهر فقط غريبا عن فكرة الحرّية. إنّه يبدي إزاءها وإزاء ما تصيّره ممكنا كل مرّة عدم توافق من مستوى إيدوسي... إنه (الوضع) تحديدا ما لا يمكن اختياره وما لا نملك «قبوله» أو «رفضه»» (Michel Henry. *L'essence de la manifestation*، مرجع مذكور، ص ص425-426 (التشديد من عنده)

[2] - Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*. Vrin. Paris1974, p.335

[3] -نفس المرجع ونفس الصفحة

2. الحرّية والحتمية

إذا كان من الحقيقي أنّا «لا نجيد إلاّ ما نفعله مختارين»[1] فإن الإختيار ذاته ليس قدرة مطلقة ومتجدّدة ومحدّدة بتجدّدها في كلّ آن بصيغة انفصالية بين الآنات حيث نختار ذواتنا في كلّ آن بمعزل عمّا كنّاه أو عمّا نحن إيّاه. ذلك أن «ما هو معطى ليس هو قطعة من الزمن ثم قطعة أخرى، اندفاقا فرديا ثم آخر، وإنّما هو ارتجاع كل ذاتية لذاتها وارتجاع الذاتيات الواحدة للأخرى في عمومية طبيعة وفي التحام حياة بيذاتية وعالم»[2] ولذلك «لا يجب القول إنني أختار ذاتي باستمرار بتعلة أنه بإمكاني أن أرفض باستمرار ما أكونه»[3]، فهذه الإمكانية تفترضني عدما معزولا عن ملاء الوجود أو وعيا محضا إزاء عالم عار لا ثقل له ولا لبس فيه وكأنه على الوعي ليكون حرا «أن ينفي العالَم أو يبتعد عنه وأن يتناءى أيضا عن ماضيه الخاصّ»[4]. لكن وعيا هذه حاله في عرائه التامّ إنّما قدرته وعطالته سواء، وحتى إذا كان يعرّف برفضه الدّائم لما تكون عليه الذات فإن «**هذا الرّفض الدّائم يظل في عداد كيفيات الوجود ويمثّل في العالَم**»[5] وعليه، فإنّه «ما عاد لي أن أزعم أنّني عدم وأنّني أختار ذاتي باستمرار انطلاقا من لا شيء»[6]، ذلك أن الإختيار من عدم حتى وإن إعتبرناه أساسا أنطولوجيا أقصى فإنّه يظل مع ذلك مفتقرا لعينية التحقق ولزمنية الفعل ولمسوّغات التقويم. فما يفترضه الإختيار ليكون اختيارا هو ضرورة توفّر جملة من الممكنات نفاضل بينها وعلى

---

1 - Merleau-Ponty, S, p.264

2 - Merleau-Ponty, PhP, p. 515

3 - نفس المصدر، ص516

4 - John F. Bannan, *The philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt, Brace and World, New York, 1967, p.135، يذهب بنّان (Bannan) إلى أن المُحاور الرّئيسي لمرلو-بونتي في هذا المستوى هو سارتر حتى وإن كان مرلو-بونتي لا يذكره بالإسم، بل إن الفصل الأخير من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** إنّما هو تحاور غير سجالي بالمرّة مع كتاب **الوجود والعدم** الذي «روّج تصوّرا لحريّة مطلقة وجعله تصوّرا شائعا» (Bannan، المرجع أعلاه، ص134). في مواجهة هذا الموقف يعتبر مرلو-بونتي أن المعنى السارتري معنى محضٌ نابذ شأنه شأن المعنى الصادر عن زاوية نظر عقلانية وهو يؤكّد أيضا أن مثل هذه الحرية المطلقة إنّما تكون عاجزة وغير ذات معنى... (لذلك) وبإيجاز يجب أن تكون الحرية قدرة والقدرة يجب أن تكون شيئا آخر أكثر من رفض العلاقة وأكثر من المقدرة على تفادي الفعل العينيّ، والإختيار أيضا يجب أن يكون اختيارا لشيء ما وذلك يعني ضرورة وجود تقنية أوّلية يعمل الإختيار بأتّجاهها حتى وإن كان عمله القاعدي غير اختياري. وهكذا عندما تأتّى لمرلو-بونتي أن يعيّن بشكل عام معنى نقده للحرّية السارترية أمكنه أن يصف إقبال المعنى بشكل يظهره جابذا مثلما هو نابذ» (نفس المرجع، ص135)

5 - Merleau-Ponty, PhP, p.516، (التشديد من عند مرلو-بونتي)

6 - نفس المصدر، ص515

أساس تلك المفاضلة يكون للإرادة أن تختار بإمكاناتها من داخل تلك الممكنات إذ «تفترض الإرادة مجالا من الممكنات التي أستطيع الإختيار بينها»[1]. على أن الممكن هنا ليس هو ما فهمته الفلسفة القديمة وحتى الحديثة على أنه ما ليس واقعا أو هو دون ما هو فعلي أو هو الضروري المؤجّل وإنما الممكن ينبني على الواقع كما بيّن هيدغر[2] أو هو مداخل للواقع كما أكّد ذلك مرلو-بونتي إذ «ما عاد يدرك الممكن على أنّه راهن آخر محتمل وإنّما على أنّه جزء مقوِّم للعالم الرّاهن ذاته وعلى أنّه **واقع عامّ**»[3]. فالممكن المدرَك على هذا النّحو من المحايثة هو الذي يحرّر الإرادة لتختار فعلا وبوعي لا تصوّرا أو توهّما. إن علاقة الإرادة بالفعل هي علاقة داخلية من خلال عينية الإختيار ومن خلال ما يحتمله الوضع من كثرة الممكنات والإمكانات ومن خلال اِستنادها إلى اِستطاعة الجسد الكائن هو ذاته في العالم فـــ « حرّيتي ليست دائما بمفردها، إنّها على العكس من ذلك ليست أبدا دون حليف، وقدرتها على الإقتلاع الدّائم تستند إلى اِنخراطي الكلّي في العالم. حرّيتي ليست في ما دون وجودي بل هي أمامي في الأشياء»[4].

إذن، إرادتي ليست عاملة وحدها في مواجهة كل الحدود والمعيقات بل إنها تتعرّف على ذاتها حتى في ما هو سابق لها أو قائم قبلها، إذ الكثير من القرارات تتأتى ممّا هو «**أكثر سُفلية** من «الإرادة»»[5] حيث «يحدث كل شيء وكأنه في ما تحت حكمنا وحرّيتنا أحد ما هو الذي كان عيّن معنى معيّنا لكوكبه معينة معطاة»[6]. لكن من هو هذا الأحد؟ إنه الكائن المجسّد والذي من دونه لا نصل إلى الأشياء ولا نطالها «هناك حيث هي... ولن نكون

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.189

2 - « إنه انطلاقا من الواقع ولأجله يسحب الممكن إلى واقع الكيفية التي يحكمها الإنتظار»(Heidegger, *Etre et temps*، مرجع مذكور، ص 317) على أن الإنتظار ليس هو ما يجعل الممكن ممكنا وإنما «الممكن الواقعي» (نفس المرجع ونفس الصفحة) والذي لا ينسى إمكانه هو الذي يحدّد انتظاراتنا لحدثية الوقوع ويمكّننا من الإضطلاع براهنية وجودنا

3 - Merleau-Ponty, RC, p.137 (التشديد من عند مرلو-بونتي). التأكيد على عدم التقابل بين الممكن والواقع هو في نفس الآن تأكيد على الخروج من «فلسفة الذات والموضوع» (VI، ص260) وعلى بيان أن «ايديولوجية الممكن المنطقي ليست مختلفة عن اِيديولوجية الضروري : فالضروري ليس إلاّ ممكنا وحيدا، والممكن يتضمن مسبقا فكرة الوجود الباطني» (VI، ص260)

4 - Merleau-Ponty, PhP, p.516

5 - نفس المصدر، ص190 (التشديد من عند مرلو-بونتي). ما هذا الذي يعمل من تحت الإرادة؟ إنه «الأنا الطبيعي» ذلك أنه «في ما تحت أناي كذات مفكّرة واستطيع الإستقرار إراديا في سيرييس (Sirius) أو على وجه الأرض. كأنه يوجد إذن أنا طبيعي لا يغادر وضعه الأرضي وهو يحاول باستمرار تقويمات مطلقة» (PhP، ص502)

6 - نفس المصدر، ص503

في العالم منخرطين نحن ذواتنا في المشهد نكاد نخالط الأشياء وإنما يكون لنا فقط تصوّر كون. من الحقيقي إذن أنه لا وجود لعقبات في ذاتها لكن الأنا الذي يعدّها كذلك ليس ذاتا لاكوْنية، بل هو يسبق ذاته لدى الأشياء ليمنحها صورة الأشياء»[1]. هذا القرب الذي يصل حدّ الإختلاط بالأشياء ليس دليلا ضدّ الإرادة. فالإعتراف بأستناد الإرادة إلى قاعدة فيزيائية وعضوية والذهاب إلى القول إن الأفعال الإرادية ليست حرّة إذ هي ممّا يقبل التقدير والتوقّع وبيان أن الإرادة تحرّكها البواعث، هذه الإحتجاجات جميعها ليست ممّا يطعن في حرّية الإرادة بما أنّه تأتّى لنا بيان أن الإرادة ليست مطلقة بل هي إرادة كائن منتم إلى وضع ومفتوح على العالم وعلى الآخرين ومتجذّر بتناهيه في جسديته وأنّه لا فرق بين الإرادة والمشروع[2]، على أنّ الإنتماء والإنفتاح والتجذّر ليست سلبا محضا للفاعلية بل هي ما يحفّز الإرادة بأتّجاه الفعل وهو ما يعني أن السّؤال الحقيقي ليس تساؤلا حول ما إذا كانت أفعالنا الإرادية أم لا بل هو تساؤل حول ما إذا كانت الإرادة ذاتها محدّدة بجملة مكوّنات الذات وأوضاعها وبالتفاعل الدينامي بين البواعث والعوامل وبين الدّاخل والخارج، ذلك أن «الحافز لا يلغي الحرّية»[3] كما أن «قراري يستعيد معنى تلقائيا لحياتي وبإمكانه أن يؤكّده أو أن يضعف فيه لكنّه لا يقدر على إلغائه»[4].

هذا التآخذ بين التلقائي والإرادي يمنع الإرادة دون ريب من أن تتوهّم ذاتها قدرة على الإختيار دون حدود لكنّه لا يجرّدها من قدرتها ولا يحيلها إلى تقبل انفعالي محض ولا يقطعها عن وعيها بذاتها وبموضوعاتها إذ «ما معنى أن نريد غير أن نكون واعين بقيمة موضوع ما (أو بما هو قيّم على أنّه غير قيّم فعلا في حالة الإرادة المريضة)... أن نريد وأن نعرف أنّنا نريد، أن نحبّ وأن نعرف أنّنا نحبّ ليسا إلاّ فعلا واحدا. الحبّ وعي بأنّنا نحبّ والإرادة وعي بأنّنا نريد. حبّ أو إرادة ليس لهما وعي بذاتيهما يكونان حبّا لا يحبّ وإرادة لا

---

1 -نفس المصدر ونفس الصفحة

2 -على العكس من ذلك يذهب سارتر إلى التفريق بين الإرادة والمشروع، إذ معه «يُعرَّف الإنسان بمشروعه... (و) المشروع لا يجب أن نخلط بينه وبين الإرادة التي هي كيان مجرّد مع أنّه يمكن للمشروع أن يتخذ صورة إرادية في بعض الحالات» (J. Paul Sartre, *Questions de méthode*, Gallimard, Paris1973 (1ère éd 1960), p.209)

3 - Merleau-Ponty, PhP, p.510

4 نفس المصدر، ص511. تأكيد القران بين الدّاخل والخارج عند مرلو-بونتي يوازيه تقابل بينهما عند سارتر الذي يذهب إلى أنه «يستحيل على مسار محدّد أن يؤثّر على تلقائية، تماما مثلما يستحيل على الموضوعات أن تؤثر على الوعي» (*L'être et le néant*, p.496) أو قوله «لا شيء من خارج الوعي يقدر على تحفيزه» (نفس المرجع، ص508) وأيضا «بما أنّ الحرّية هي وجود -دون- مرتكز ودون مِقفز فإن المشروع ليوجد لا بدّ أن يقع تجديده بأستمرار» (نفس المرجع، ص536)

تريد شأن ما يكون فكرا لا واعيا فكرا لا يفكّر»[1]. إن اقتران الإرادة بالوعي لا يعني الإستعاضة عن فعل الإرادة بفكرتها وهو لا يعمل أيضا وفق النموذج الدّيكارتي في العلاقة بين ذهن محدود وإرادة لا متناهية[2] ولا وفق النموذج الكانطي في العلاقة بين عقل مشرّع وإرادة ملتزمة بذلك التّشريع[3] بل هو أقرب إلى الموقف الهيغلي الذي تكون فيه الحريّة من الإرادة ما يكونه الثّقل من الجسم ومن الفكر ما يكونه الفكر لذاته وهو يعمل على تجسيد ذاته[4]

---

[1] -نفس المصدر، ص433. إنّ ما يذهب إليه مرلو-بونتي هنا يثير صعوبات كتلك التي أثارتها محاورة **الفيلاب** لأفلاطون. فالوعي إذا تماهى مع الحبّ أو مع الإرادة كما في المثال الذي يسوقه مرلو-بونتي كيف له أن يظل وعيا؟ أليس من شروط وعي الوعي بذاته أن لا يستغرقه موضوعه؟ لكن في نفس الآن كيف لنا أن نعرف أنّنا نحب أو نريد ونحن لا وعي لنا بذلك؟ الم يقل أفلاطون وهو يتحدّث عن المتعة مخاطبا بروتارك (Protarque) : «ولكن وأنت مسلوب العقل والذاكرة والعلم والظن الصادق فَمِن اليقيني بدءا أنّك ستجهل بالضرورة إن كنت تستمتع أم لا بما أنّك خِلوٌ من كل وعي... وحياتك لن تكون حيوة إنسان بل حياة إسفنجة بحرية أو حياة هذه الكائنات البحرية المنحبسة في قواقعها» (Platon, Philèbe, traduit par Emile Ghambry, Flammarion, Paris1969, 21b - 21e). إذا كانت المتعة تستند إلى وعي المتعة ألا يعمل الوعي على تحويلها إلى موضوع بل وحتى على استبعادها؟ لكن وفي نفس الآن أليس في مبدإ المتعة أو الحبّ أو الإرادة ما به تعبّر عن ذاتها في غفلة من الوعي أو رغما عنه؟ ما انتهى إليه أفلاطون هو أن « البرهان يكشف لنا أن كل الميولات والرّغبات وما يقود كل كائن حيّ، تنتمي جميعها إلى النفس» (*Philèbe*, 35c - 35d). ونتخليص النفس من اشتهاءاتها ومن الرّغبة - النّقص والرّغبة - الهوى والمرض (Platon, *La république*, traduction par Robert Baccou, Flammarion, Paris1966, 439b - 440a (p.192) يجب أن نرقى بها إلى تلقائيتها العاقلة والتي رغبتها هي التفلسف كما يؤكّد ذلك الكتاب التاسع من **الجمهورية** (581b - 582a). أمّا مع مرلو-بونتي فالحلّ مختلف لأنّ الوعي عنده وعي مجسّد وهو لا يحيا بمعزل عن التلازم الدينامي للملاء وللخواء

[2] -أنظر : Descartes, *Méditations*، مرجع مذكور، التأمّل الرّابع، ص ص222-226. للتذكير فقط، نشير إلى أن سبينوزا كان نقد هذا الموقف الدّيكارتي بصيغة مفصّلة في حاشية القضية التاسعة والأربعين من الكتاب الثاني من **الإتيقا** وخاصّة في الصفحات 127-131

[3] -يقول كانط على سبيل المثال لا الحصر : «وعلى ذلك، فإرادة حرّة وإرادة خاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد بالذات» (E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris1973, p.180)، وكذلك قوله : «ليست الإرادة غير عقل عمليّ» (نفس المرجع، ص122). ولعلّ في ذلك ما يعني أن كانط قد «أسّس لاستقلال العقل (logonomie) أكثر من تأسيسه لاستقلالية الشخص» (Roger Daval, *La valeur morale*، مرجع مذكور، ص65)

[4] -«الحريّة هي بالضبط خاصية أساسية للإرادة شأنها في ذلك شأن الثقل للأجسام الماديّة... فالثّقل يشكل الجسم وهو نفسه الجسم، وتلك هي الحال نفسها مع الحريّة والإرادة ما دام الكائن الحرّ هو الإرادة... (و) ليست الإرادة سوى طريقة خاصّة في التفكير أو هي التفكير حين يُترجم إلى وجود، أو هي التفكير حين يلحّ في أن يهب نفسه وجودا» (هيغل، **أصول فلسفة الحقّ**، مرجع مذكور، ملحق للفقرة رقم4، ص268)

. أو بصيغة أخرى مضمون الإرادة هو الحرّية أو أن «الحرّية تريد الحرّية»[1]. على أن ما يفصل مرلو-بونتي عن هيغل هو أنه لا يجعل من الشخص لحظة من لحظات تطوّر "الروح" العام فضلا عن اعترافه بما جدّ بعد هيغل من انقلابات مع التحليل النفسي خاصّة. فالإرادة الواعية لا تنسى مواطن انشباكها مع الجهات اللاواعية أو القائمة تحت الإرادة وهو ما سيفتح للفينومينولوجيا المرلو-بونتية علاقة متجدّدة بالتحليل النفسي لا نكاد نجدها لا عند هوسرل ولا عند هيدغر ولا عند سارتر. فعند هوسرل لا حديث عن اللاوعي بما أن الذات المقوّمة هي التي إليها يعود فعل العَني والوعي مهما كان انفتاحه لأشياء العالم فإنّه يظلّ مركزا ونقطة إسناد. هيدغر أمّا هو فيعتبر الحديث في الوعي واللاوعي حديثا ما يزال منتميا إلى التحديد الميتافيزيقي للإنسان أو للذات[2]. أمّا سارتر فيعتبر فرضية اللاوعي فرضية عبثية وغير ذات معنى لأنّها لا تتلاءم مع تصوّره للحرّية وللـ «اختيار البدئي» المتعلّق بوجود وبكيفية وجود الموجود لذاته في العالم[3].

على خلاف هذه المواقف ونقدا للتصوّرات الإختزالية التي لم تحوّر رؤيتها للوعي[4] يذهب مرلو-بونتي إلى أن «محاورة اللاوعي الفرويدي تحيل إلى احتكارية الوعي :

---

[1] -Merleau-Ponty, PhP, p.520. عبارة مرلو-بونتي تكاد تستعيد حرفيا عبارة هيغل : «الإرادة لا تكون إرادة حقيقية إلاّ عند ما يتّحد ما تريده، أعني مضمونها مع نفسها، وبعابرة أخرى الحرّية تريد الحرّية» (هيغل، **أصول فلسفة الحقّ**، مرجع مذكور، ملحق للفقرة21، ص276)

[2] -في الفقرة 58 من **كينونة وزمان** مثلا لا يتحدّث هيدغر عن «اللاوعي، هذا المفهوم الذي ينتمي حسب رأيه إلى النظام المفهومي وإلى العصر الفلسفي الذي يجب أن تعود تحليلية الدّزاين إلى ما دونه. فالدزاين ليس هو الإنسان وليس هو الذات، ليس هو الوعي وليس هو اللاوعي» (Jacques Derrida, *La carte postale*, Flammarion, Paris1980, p.282, note6) ومع ذلك يؤكّد دريدا أن هيدغر وفرويد وإن لم يلتقيا ولم يقرأ أحدهما الآخر فإنّهما يبدوان مع ذلك وكأنّهما أمضيا وقتيهما وكل منهما يهتمّ بالآخر ويفكّ رموزه ويتشبّه به وينهك قواه في قراءته (أنظر نفس المرجع، ص ص379-380)

[3] -«وعي يجهل ذاته، وعي لا واع، هو قول غير ذي معنى» (Sartre, *L'étre et le néant*، مرجع مذكور، ص18)، «التحليل النفسي الوجودي يطّرح فرضية اللاّوعي » (نفس المرجع، ص630)، هذه بعض تأكيدات سارتر، وحتى في تطبيقه للمنهج «التقدمي-الإستردادي» على فلوبير وعلى بودلير مثلا حيث يعترف بصورة الأب الرّمزي وبالحالات العُصابية اللاّشعورية (أنظر: J. P. Sartre, *Beaudelaire*, Gallimard,Paris1970, (1ère éd 1963), p.24,67) فإنّه لا يخرج عما أسماه «التحليل النفسي الوجودي» ولا يتخلّى عن ذلك الإختيار أو المشروع البدئي الذي هو الحرّية المطلقة كقدر (أنظر مثلا *Question de méthode*، مرجع مذكور، ص ص205-206، وكذلك *Beaudelaire* مرجع مذكور، ص ص21،243،245 حيث قول سارتر في هذه الصفحة الأخيرة «الإختيار الحرّ الذي يجريه الإنسان على ذاته يتماهى بإطلاق مع ما تسمّيه قدَره»)

[4] -«الحوار الداخلي -و"الوعي" نفسه يجب أن يُدرك لا كسلسلة من أنا أفكّر لن مستقلّة (حسية أو غير حسية) وإنّما كانفتاح على تشكّلات وتبلورات عامّة وعلى أشعّة ماض وأشعّة عالم تختلج في منتهاها- ومن خلال

إذ يقع اِختزال اللاوعي في ما نقرّر عدم الإضطلاع به وبما أن هذا القرار يفترض أنّنا في علاقة مباشرة بالمكبوت فإن اللاوعي يصبح مجرّد حالة خاصّة من النفاق وتردّدا للحرّية التخيليّة، وبذلك نتغاضى عمّا أضافه فرويد من أساسي : -ليس فكرة «أنا أفكّر» ثان يعلم ما نجهله من ذواتنا- وإنّما فكرة رمزية أوّلانية وأصلية لــ «فكر غير رسمي» (بوليتزار)»[1]. فما هذه الرمزية الأوّلانية وبالتالي ما هو اللاوعي؟ إن التحديد غير يسير لأن اللاوعي « مفهوم قُلَّب»[2]. فهو فضاء لدينامية الدّوافع وهو مبدأ تحديد لما يتلاءم والحياة المؤسساتية وهو معرفة غُفْلٌ[3] فضلا عن كونه نعتا أو خاصية وكونه اِسما أو نظاما[4]. لكن الإسهام الفرويدي رغم هذه الإلتباسات يتمثّل في كونه «أدرك تدريجيا الوظيفة الفكرية للجسد وتجسُّد الفكر»[5] وكان بمفهوم اللاوعي قريبا من اكتشاف «**الإدراك الحسّي الملتبس**»[5] ذلك أن «الإدراك الحسّي هو اللاوعي. فما اللاوعي؟ إنه يعمل كمحور، كتوجّد، وبهذا المعنى هو مُدرَك وغير

الكثير من «الذكريات الواضحة» المنقّطة بالفجوات وبما هو خيالي- بعض البنى التي تكاد تكون حسية وبعض الذكريات الفردية» (VI، ص293، (التشديد من عند مرلو-بونتي))

[1] - Merleau-Ponty, RC, pp.69-70

[2] - Merleau-Ponty, S, p. 291. في رصده لتعدّد دلالات مفهوم اللاوعي يقول مرلو-بونتي إنه « مفهوم بروتاي (Protée)» (S, p.291) وProtée هو إله مصري قادر على اتخاذ أشكال متعددة وقد تمكن منه Ménélas وكشف أقنعته. ذلك هو مايذكره أفلاطون في محاورة الأوتيدام التي كان يجيب فيها الأخوان أوتيدام وديونيسدور(Dionosydore) بصوتٍ واحد وفي نفس الآن فضلا عن كثرة مراوغاتهما ولذلك شبّههما سقراط بــ Protée الذي يجب أن تسلك معه سلوك Ménélas (أنظر: Platon, *Eutydème*, traduction par Emile Chambry, G. Flammarion, Paris 1967, 287d-288d (p. 128)). في محاورة *Ion* كذلك يتوجّه سقراط إلى *Ion* بقوله : «إنّك تفعل تماما ما يفعله بروتاي (Protée) فتتّخذ شتّى الأشكال وتدور في كل الإتّجاهات». (Platon, *Ion*, traduction par Emile Chambry, G. Flammarion, Paris1967, 541c-542b (p.428)). فهل اللاوعي هو هذا «السفسطائي» المصري الذي تتعين محاصرته أمام محكمة اللّوغوس أم هو هذا الإنحراف الذي يشرخ هوية الوعي بما يدخله فيه من مضاعفات وتحولات تمنعه من الإستقرار وتجبره على التنازل؟

[3] - إنما أوجزنا تلك الدلالات انطلاقا مما يستعرضه مرلو-بونتي : «يوحي اللاوعي لأول وهلة بحيز ديناميكا للدوافع نتيجتها وحدها هي المتاحة لنا. ومع ذلك ليس للاوعي أن يكون سيرورة مسندة إلى «ضمير الغائب» بما أنه هو الذي يختار ما سيكون مقبولا منا في الحياة الرسمية وهو الذي يتحاشى الأفكار أو المواقف التي نصدّها وإذن ليس هو لا-**معرفة** بل هو معرفة غير معترف بها وغير معبّر عنها ولا نودّ الإضطلاع بها» (S, p. 291) (التشديد من عند مرلو-بونتي).

[4] - «الوصول إلى وجهة النظر الموضعية (topique) هو المرور من اللاوعي كنعت إلى اللاوعي كاِسم ومن الخاصية اللاواعية إلى نظام اللاوعي» (Paul Ricœur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, p. 122)

[5] - Merleau-Ponty, S, p.291

[6] -نفس المصدر ونفس الصّفحة (التشديد من عند مرلو-بونتي)

مُدرك ذلك أنّنا لا ندرك إلاّ أشكالا على قاعدة من مستويات ونحن لا ندركها إلاّ بالنسبة إلى المستوى الذي هو إذن غير مُدرك»[1]. وضعية الإلتباس هذه تؤكّد أنّ «اللاوعي ليس تصوّرا لا يمكن بلوغه فعليا»[2]، إذ اعتباره كذلك يؤدّي إلى ما حذّر منه مرلو-بونتي أي اعتبار اللاوعي «««أنا أفكّر» ثان... (و) وضعه في مفكّر... بينما كل شيء يتمّ في فكر غير رسمي »[3] أو في «««ماهية» **بغير مفهوم**»[4] أو في «اللاانقسام الذي هو كذلك لانقسام «التفكير» و« الإحساس» »[5]. إدراك اللاوعي على هذا النحو معناه أنه ليس مبدأ معارضا للوعي وعاملا على نفيه واستبعاده، بل «للوعي «نقطة عمى» »[6] هي اللاوعي الذي هو أشبه ما يكون بالعنصر المشوّش الذي يربك الوعي ويفسد عليه احتفالية وضوحه. لكن هذا الإرباك ليس تناقضا ينتهي العقل إلى حلّه كما في الجدلية الهيغلية[7]، بل هو ما يحمل الفرق داخل الوعي ليخرج الوعي عن هويته أي عن شفافيته ووضوحه. ولو استخدمنا اصطلاحا فيزيولوجيا لقلنا إن اللاوعي هو **حولُ** الوعي. لكن كيف لوعي أحول أن يظلّ وعيا وكيف للذات التي وعيها أحول أن تظلّ ذاتا فاعلة ومريدة ومؤسّسة للمعنى ومختارة لمشاريعها؟

إن الأمر يتعلّق كما أشرنا من قبل بعلاقة جديدة بين الفينومينولوجيا والتحليل النّفسي وبين الوعي واللاوعي وبين الحرّية والحتمية وبالتالي بنقد هذه الأزواج وبفتح سبل

---

1 -Merleau-Ponty, VI, p.243. كما هو بيّن فإن مقارنة اللاوعي بالإدراك الحسّي تتكرّر في أكثر من موقع، وهي مقارنة تفتحهما معا، الإدراك الحسّي كما اللاوعي على التأويل وبالتالي على كثرة المعاني ذلك أن «اللاوعي هو وعيٌ إدراكيٌ حسّيٌ وهو يعمل مثله من خلال منطق تضمّن أو جوار ويتّبع تدريجيا سبيلا لا يعلمها بتمامها... (و) الأساسي في الفرويدية ليس هو بيانها وجود حقيقة أخرى تحت المظاهر وإنّما بيان أن دراسة السلوك تجد دائما في هذا الأخير تعدّدا لطبقات الدّلالة التي لها جميعها حقيقتها، وأن كثرة التأويلات الممكنة هي التعبيرالخطابيّ عن حياة مركّبة فيها دوما لكل اختيار عدّة معاني ليس لنا أن نعتبر واحدا منها فقط هو الحقيقي» (RC, p.70-71)

2 - Merleau-Ponty, VI, p.308

3 -نفس المصدر، ص294

4 - Marc Richir, « Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalise », in *Les cahiers de la philosophie*, n°7, 1989, p.169 (التشديد من عند صاحب المقال)

5 -نفس المقال، ص170

6 -Merleau-Ponty, VI, p.300. (التشديد من عند مرلو-بونتي). نقطة العمى هذه (punctum caecu) هي «هذا المستوى الذي ينبسط وفقه العالم، وهو ما بالنسبة إليه تقاس الفواصل والفوارق، وهو بالتالي ما لا يمكن أن يكون مدركا هو ذاته» (Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble1991, p.315)

7 -«««مكر العقل» عند هيغل يعني أن الذات تعرف ما تريد منذ البدء وحتى النهاية» (Jacques Lacan, *Ecrits2*, Seuil, Paris1971, p.162)

جديدة بينها. فمنذ **بنية السلوك** عبّر مرلو-بونتي عن رفضه «المقولات السببية لفرويد»[1]، وفي **المعنى واللامعنى** كان أكّد أن «التحليل النفسي لم يقم ليمنحنا كما علوم الطبيعة علاقات حتمية بين السّبب والنتيجة وإنّما ليعيّن لنا علاقات باعثية ممكنة مبدئيا ليس إلاّ»[2]، كما كان ذهب في درسه بـــ «مجمع فرنسا» لسنة 1954-1955 إلى أنّه «قد وقعت مؤاخذة فرويد - عن صواب- عن ادخاله تحت اسم اللاوعي ذاتا مفكّرة ثانية تكون نتاجاتها هي ما تتقبّله ببساطة الذات الأولى»[3]. بصيغة أخرى كأن فرويد بقي سجين الكوجيتو الدّيكارتي حتى وإن عمل على قلبه وهو لم يخرج بالتالي من فلسفة التصوّر، ولذلك لعلّ بيان الرّابطة بين اللاوعي والحرّية وبين اللاإرادي وفعالية الوعي التي يلازمها الإنفعال يتطلّب إدراك الفشل المزدوج «فشل دغمائية اللاوعي التي تقترف خطأ جعل اللاوعي يفكّر وفشل دغمائية الوعي التي تقترف خطأ التّكبّر وتمنح الوعي شفافية هو لا يمتلكها»[4]. هذا النقد المزدوج هو نقد السّلطة الواحدة سواء عادت للوعي أو للاوعي وهو في نفس الآن تحرير للفضاء الأوسط الذي يتحرّك فيه «المعنى المترسّب لكل تجاربنا الإرادية واللاإرادية»[5]. ولذلك «ليس لنا أن نبحث عن هذا اللاوعي في أعماقنا ووراء ظهر «وعينا» وإنّما أمامنا كتمفصل لمجالنا. إنّه « لاوعي» لأنّه ليس **موضوعا** بل هو ما به تكون الموضوعات ممكنة... إنّه بينها شأن ما تكون بين الأشجار المسافة الفاصلة بينها أو هو مستواها المشترك»[6]. وإذن كأن اللاوعي ليس في الذات أو في «المفكّر» فقط بل هو أيضا في العالم قائمٌ بين الأشياء والأشخاص «إنّه نقطة **الإتصال** بين الموجود لذاته والموجود للآخر... (وكأنّه) موجة تسري في مجال **الكيان**

1- Merleau-Ponty. SC. p.237

2- Mrrleau-Ponty. SNS. p.42

3- Merleau-Ponty. RC. p.69. «من فرط اهتمامها بالتّمفصل الرّمزي للاوعي ما عادت النظرية التحليلية النفسية قادرة على فهم ما هو الوعي» (Marc Richir. « Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport àla psychanalyse »، مقال مذكور، ص180). قبل ذلك بأكثر من عشرين سنة كان بونتاليس ذهب إلى أن الكثير من أسئلة مرلو-بونتي «تعبّر عن ارتياب مشروع إزاء فلسفة لا تنفي قدرات الوعي إلاّ لتحيلها مضاعفة إلى لا وعي نافذ الصّحْو وشديد المكر» (J. B. Pontalis, *Après Freud*, Gallimard, coll Ides. Paris1968. p.88). فمرلو-بونتي بمساءلته لفرويد إنّما يبحث عن التخلّص من هذه « الفرويدية المبتذلة التي تنزل اللاوعي في نظام الأنا أفكّر من حيث أنّها تمنحه كمضمون أفكارا خفيّة أو ذكريات دفينة» (Pontalis، نفس المرجع أعلاه، ص89، (التشديد من عنده))

4- Paul Ricœur. *Philosophie de la volonté*. TomeI، مرجع مذكور، ص352

5- Merleau-Ponty. VI, p.234

6- نفس المصدر ونفس الصّفحة (التشديد من عند مرلو-بونتي)

في العالَم»[1]. ماذا يعني ذلك غير التوجّه إلى «تحليل نفسي أنطولوجي»[2] لم تُرْضِه الحلول القاصرة لـــ «تحليل نفسي وجودي»[3] رفض اللاوعي بحجّة الحرّية وظلّ منشدّا إلى فلسفة الوعي ولم يتمكّن بالتالي من التعامل مع الفرويدية تعاملا إيجابيا؟

إنّ ما يقترحه مرلو-بونتي من إضاءة أنطولوجية للتحليل النّفسي، تثريه ولا تُفقره، بل إنّها أكثر من ذلك تنقذه ممّا فيه من منزع وَضْعَوِيٍّ وأنتروبولوجي، ولذلك وحدها فلسفة اللحم هي الشرط الذي بدونه يظل التحليل النفسي أنتروبولوجيا»[4]. هذه الفلسفة هي فلسفة ما قبل القسمة أو فلسفة ما هو عام بما في ذلك الحرّية التي لها عموميتها[5]. قد يؤاخذ هذا الموقف المرلو-بونتي على تهميشه لمقولة الصّراع، صراع الدّوافع وصراع الدّوافع والمؤسسات وعلى جعله من «البراءة الفينومينولوجية للحم مقابلا للغز الهوية الذي لا يقبل الحلّ، ومن الكائن السعيد في العالم في صلب هذه البراءة... مقابلا للظلمة القاتلة لمصير لا

---

1 نفس المصدر، ص243 (التّشديد من عند مرلو-بونتي)

2 نفس المصدر، ص325

3 -نفس المصدر، ص323

4 -نفس المصدر، ص321. في درسه بـــ «مجمع فرنسا لسنة1959-1960 كان مرلو-بونتي أكّد أن "فلسفة اللحم هي على النقيض من تأويلات اللاوعي في صيغة "التصورات اللاواعية -وهي الضريبة التي دفعها فرويد لسيكولوجيا عصره- اللاوعي هو فعل الإحساس ذاته بما أن فعل الإحساس ليس تملّكا فكريا للمحسوس وإنّما هو تخلّ عن ذواتنا له وانفتاح لما لسنا في حاجة إلى التفكير فيه لمعرفته» (RC, pp.178-179). فلسفة اللحم هذه هي التي يقول عنها مرلو-بونتي منذ سنة 1958 إنّها «تجعلني ألاحق ذاتي في الآخر وألاحق الآخر في ذاتي» (CC, p.152) وهي التي يكون بها كل «تجاوز هو أيضا حفظ» (نفس المصدر، ص153) ليكون «اللاوعي هو "اللاّ-تلوف" (l'indestructible)» (نفس المصدر، ص153)، وما لم يكن الأمر كذلك فإن التحليل النفسي يظل «آخر انتصارات الأنطولوجيا العلمية أو التقنية» (نفس المصدر، ص153)، بل يظل «علامة انحطاط من حيث أنه يرسي لا وعيا منفصلا أو يواجهه بمراقبة واعية» (نفس المصدر، ص388). في مقابل ذلك على التحليل النفسي أن يكون «إعادة لاكتشاف الحل في علاقة أخرى بالوجود : الوجود الذي ليس هو الموجود لذاته ولا الوجود الموضوع وإنّما الوجود التناقضي للرّغبة الإنسانية» (نفس المصدر، ص155)، لـــ «يلتقي بوحدة أعمق» (نفس المصدر، ص388) بين اللاوعي والأنا من خلال «الحفر في ما تحت التضاد» (نفس المصدر، ص389). نفس الملاحظة نجدها في إحدى رؤوس الأقلام العائدة إلى ديسمبر 1960 : «الهو، اللاوعي-، والأنا (متضايفات يجب ان تفهم انطلاقا من اللحم...)» ليقع التفكير بها على أنها «تخلّقات لانتماء وحيد ومتماسك للكينونة التي هي اللحم. (وأن تفهم) عند الإقتضاء على أنها «تخاريم» (dentelles)» (VI, p.324) (التشديد من عند مرلو-بونتي)

5 -«وحتى الحرّية لها عموميتها، وهي مدركة كعمومية : الفعل لم يعد مضادّا للإنفعال» (VI, pp.322-323) (التشديد من عند مرلو-بونتي). مع الملاحظ أن مفاهيم اللحم والفعل والإنفعال التي نشير إليها هنا بإيجاز ستكون موضوعا لفصل خاص هو : اللحم

يمكن العثور عليه»[1]. مثل هذا المأخذ يكون صحيحا لو كان عالَم مرلو-بونتي عالَم فردوس مفقود وأصل ضائع وطفولة سعيدة يأخذنا الحنين لملاقاتها هربا من وطأة الرّاهن، ولكنّه ليس كذلك بما فيه من أزمات وتعقيد ورَضّ، فهو موطن اللقاءات والصّراعات وموقع التقاطعات والإلتباسات ومحلّ توتّرات المعنى واللاّمعنى وأفق سيرورات التآخذ بين الحرّية والحتمية وإذن هو المجال الذي يعود فيه كل شيء إلى «**الإلتقاء** -الذي يصنع التجربة العينية في كل كثافتها-، بين **العرضية** الفينومينولوجية و**الحتمية** (القدر) الرّمزية»[2] وهو ما يعني إثراء التحليل النفسي يدوره للفينومينولوجيا. وهكذا حينما يقيم الإنسان في مفصل العلاقة بين الحرّية والحتمية فإنّما ذلك قدره، ولسنا نعني بالقدَر هنا قوّة موضوعية مجرّدة بها يتحدّد معنى حياة الإنسان في ما هو منته إليه مِنْ قبلِ أن تنبض به الحياة وهي تتحسّس تشكيل مساراتها. وإنّما القدر هو ذاته هذه الحركة التي بها تنفتل الحرّية مستديرة باتجاه الحتمية وتستدير بها الحتمية لاحتضان الحرّية وتلك حركة تغيّرهما معا : الحرّية والحتمية. وإذن جسور المرور المتعاكس بين الحرّية والحتمية هي أيضا جسور المرور المتعاكس للماضي في المستقبل وللمستقبل في الماضي. وتلك هي صيرورة الحاضر الحيّ. فبما أنّه لا وجود لمعنى نهائي «مدوّن سلفا في أيّ مكان»[3] وبما أنّنا مسكونون بهاجس تأويليّ يعدّد الدّلالات ويخرج بنا من حرفية المعاني إلى مجازاتها وانزياحاتها وبما أن بحث المحلّل النّفسي «عن معنى المستقبل في الماضي وعن معنى الماضي في المستقبل هو أكثر ملاءمة -من الإستقراء الصّارم- للحركة الدّورية لحياتنا التي تسند مستقبلها لماضيها وماضيها لمستقبلها، وحيث كلّ شيء يرمز إلى كلّ شيء، (فإن) التحليل النفسي لا يجعل الحرّية مستحيلة بل يعلّمنا أن ندركها عينيا كاستعادة خلاّقة لذواتنا»[4].

يمكن القول إذن إن الحركة الدّورية للحياة هي التي تمنع الإميات من الإستقرار وتمكّن الحرّية والحتمية من الإمتداد بعيدا الواحدة في الأخرى. هذا الإعتراف المتبادل يمنع من القول إن «الحتمية تتضمّن سلبا عمليا للحرّية وتكسر شمولها الممكن»[5]. فالحرّية المسلوبة ليست كذلك إلاّ لأنّها تحمل الحتمية في أحشائها ولا تدخل عليها الحتمية من

---

[1] -Marc Richir, « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse »، مقال مذكور، ص178

[2] -نفس المقال، ص179

[3] -- Merleau-Ponty, SNS, p.43

[4] -نفس المصدر ونفس الصفحة

[5] -Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Tome I، مرجع مذكور، ص331 (التشديد من عند ريكور)

خارج دخول سلب منطقي والحتمية ليست حتمية إلاّ لأنّها منفتحة بدءا لسالبية الحرّية التي تحملها في تجاويفها. هذا التّساند هو الذي يجعل علاقة الحرّية بالحتمية علاقة حوارية تصنع فيها الحرّية ذاتها من خلال ما يبدو غريبا عنها أو مضادًا لها أو محايدا بالنسبة إليها. إلاّ أن ما يبدو كذلك ليس إلاّ صيغة مجرّدة للعلاقة أمّا عينيا فالعلاقة مغايرة لأنّها قائمة في البراكسيس أو في الصّراع والفعل والتعقّل بحيث لا غربة ولا ضدّية ولا حياد بل تقاطعات وتغايرات وتعبيرات مجسّدة زمانا ومكانا. لذلك يذكّرنا مرلو-بونتي في قراءته لمونتانييه أن «القسمة الرّواقية بين الخارج والدّاخل وبين الحتمية والحرّية هي قسمة مجرّدة أو أنّها تقوّض ذاتها، وأنّنا في الدّاخل وفي الخارج دون انقسام»[1]. ثمّة إذن ظفيرة لولبية هي ظفيرة الحرّية والحتمية وهي ظفيرة مجدولة من الفعل والإنفعال ومن المعطى والمبدَع ومن العرضيّ والضروريّ بل ومن الحرّية والبخت[2]. هذا المفهوم الأخير هو الذي يستخدمه مرلو-بونتي في قراءته لماكيافيل وهو مفهوم «يربك الإرادوية الحديثة، وهو لا يعني فقط شيئا آخر غير الضرورة والحتمية بل وكذلك شيئا آخر غير الإتفاق والعرضية، فهو يعني في آن أن الأشياء **خارجة** عن قدرتنا... وأنّها في مقدورنا»[3]. في صلب هذا الإزدواج أو هذا الإنشباك لا نسلّم ولا نخضع بل نسترجع ونفعل ونتغيّر، ذلك أن «الإتفاق لا يتشكّل إلاّ عندما نتخلّى عن الفهم والإرادة والبخت «يمارس قوّته عندما لا نواجهه بأي اعتراض، إنّه يركّز جهده على نقاط الضّعف»»[4] أي على الجهات التي لم نحصّنها كفاية، أمّا إذا فهم المرء زمانه[1] وجعل من

---

[1] - Merleau-Ponty, S. p.259

[2] - نعرّب بلفظة البخت لفظة Fortune، وهو التعريب الذي استخدمه الفلاسفة العرب متّبعين في ذلك التقليد الأرسطي الذي يميز بين الإتّفاق (hasard) والبخت (fortune) حيث الإتفاق أشمل من البخت لأنّه ينطبق كعلّة عرضية على كل موجود بينما يتعلّق البخت بـــ «النشاط العملي» بما فيه من قدرة على التعقّل والإختيار. لذلك لا يطلق البخت على الجماد وعلى البهيمة وعلى الطّفل لأن ما يصدر عنها لا يُنسب إلى الأفعال الإختيارية (انظر : Aristoe, *Physique*, traduit par Henri Carteron, Les belles lettres, Paris,1983, (1ère ed 1926), Tome I, Livre II, 6, 197b, p.72)

[3] - Jean-Claude Eslin, «Critique de l'humanisme vertueux», in *Esprit* n° 66, 1982, pp.18-19 (التشديد لصاحب المقال)

[4] - Merleau-Ponty, S. p.276. ما يوجد بين الظفرين الدّاخليين في صلب الإستشهاد هو قول ماكيافيل في الفصل الخامس والعشرين من الأمير. ولسنا ندري إن كان مرلو-بونتي اعتمد ترجمة معيّنة أم عوّل على جهده الذاتي في الترجمة. على ان ترجمة Périès وإن كانت لا تختلف في معناها عمّا أورده مرلو-بونتي إلاّ أنّها مختلفة من حيث العبارة حيث يترجم كما يلي : «وكذا الأمر في ما يتعلّق بالبخت الذي يُظهر قدرته خاصّة حيث لم تُجهّز أيّة مقاومة ويضرب بضراوة هنالك حيث يعلم أن لا وجود لحائل مهيّء لإيقافه» (Machiavel, *Le prince*, traduction de J. V. Périès, Union générale d'éditions, coll10/18, Paris1965, chXXV, p.77)

الصّبر والحصافة والجسارة فضيلة «تتعرّف في ممكنات الرّاهن عن علامات ما ترغب في إقباله»[2]، حينها يكون «البخت إمرأة»[3] تنقاد وتنصاع ولكن لا يكون منها ذلك بشكل نهائي إذ هي تجبرنا على أخذها دوما بالشدّة، وكذا الحال بين الحرّية والبخت يقومان في التفاعل والصّراع والمواجهة حيث لا حرّية حاصلة مقدّما أو بشكل نهائي ولكن البخت ذاته ليس قدرا أعمى لأنه لا يعمل وحده ولأنّه «كما في علاقتنا بالآخرين يعيّن ماكيافيل في علاقاتنا بالبخت فضيلة بعيدة عن العزلة بعدها عن الإنقياد»[4]. فحتى إذا صادف وواجهنا المحن فرادى فإن المواجهة ذاتها تشهد على أنّا لسنا وحدنا وأن التزامنا تحمّل للفعل ولتبعاته أي هو مسؤولية بها نجيب عن شخصنا أو بها نضمن إسناد الفعل إلى الفاعل داخل محور الإسناد الذي هو الفرد / الجماعة[5] حتى لا يكون لا للبخت ولا للإتفاق دلالة الفوضى وانعدام المسؤلية ولا دلالة القدر وانعدام الغاية، بل وكما يقول نيتشة «ما دمتم تعلمون انه لا وجود لهدف فإنّكم تعلمون أيضا أن لا وجود قط للإتّفاق ذلك أن لفظة اتفاق لا معنى لها إلاّ بالقياس إلى عالم من الأهداف»[6]. على أن الأهداف ليست هي ذاتها غايات مثبتة نهائيا بقرارات لا تقبل الطّعن بل هي مرتبطة بـــ «مجال الحرّية» دون أن يعني ذلك أنّ الحرّية «مطلقة في حدود هذا المجال ومنعدمة خارجه -فهذا المجال شأنه شأن المجال الإدراكي الحسّي لا حدود خطّية له- وإنّما لأنه لي إمكانات قريبة وإمكانات بعيدة»[7]. نفس هذه الفكرة سنجدها عاملة في آخر كتابات

1- «إذا كان البخت يبدو مواتيا تارة وغير مؤات تارة أخرى فلأن الإنسان تارة يفهم زمانه وطورا لا يفهمه» (S, p.276)

2- Jean-Claude Eslin, « Critique de l'humanisme vertueux »، مقال مذكور، ص19

3- Machiavel, *Le prince*، مرجع مذكور، ص79، إستخدم مرلو-بونتي هذا الشاهد في الصفحة 276 من علامات. ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى الموقف النيتشي الذي يقول «مستهترون، ساخرون، عُنف- هكذا تريدنا الحكمة : إنّها إمرأة، وهي لن تحبّ أبدا إلاّ محاربا» (F. Nietzche, *Contribution à la généalogie de la morale*, traduit par Angéle Kremer-Marietti, Union générale d'éditions, coll10/18, Paris1974, p.216). العبارات التي يطبقها نيتشة على الحكمة لا تكاد تختلف عمّا يقوله ماكيافيل عن البخت

4- Merleau-Ponty, S, p.276

5- لتأكيد العلاقة بين الحرّية والحتمية ولبيان مناخ العمومية الذي تتحرك فيه الحرّية الفردية ذهب مرلو-بونتي إلى «أنّنا نتعرّف إذن من حول مبادراتنا ومن حول هذا المشروع الفردي قطعا والذي هو نحن، على منطقة وجود معمّم ومشاريع ناجزة وعلى دلالات تتسكّع بيننا وبين الأشياء وتعيّن الواحد منا كإنسان وكبرجوازي أو كعامل» (PhP، ص513)

6- F. Nietzche, *Le gai savoir*, traduction de Pierre Klossowski, Gallimard, coll Folio/Essais, Paris1982, §109, p.138

7- Merleau-Ponty, PhP, p.518

مرلو-بونتي وهو يؤكّد ضرورة وجود الحدّ أو الحرف بدءا من محدودية الجسد الذي به ننتمي إلى العالم ومن زاوية النّظر التي منها نراه، فكأنّ «ضرورة غير مباشرة وصمّاء تنيخ على رؤيتي إلاّ أنّها ليست ضرورة تَخْمٍ موضوعيّ لا يمكن عبوره أبدا، فحدود مجالي ليست خطوطا، وهو ليس مقتطعا في السواد»[1] وإنّما تتبلور الأشياء ويتمكّن البصر من الرّؤية من خلال زاوية النظر قربا وبعدا، على أن شدّة القرب كما شدّة البعد تنتهيان معا إلى عدم الإبصار. وإذن نحن نقطة متحركة ولكنّها تتحرك دوما على سطح وهذا السّطح بقدر ما يحدّها بقدر ما يمكّنها من الحركة وتلك هي ذات العلاقة بين الحتمية والحرّية : لا تسييج ولا انفلات بل حركة يحدّها التّناهي ولا يمنعها، ونحن بهما -الحركة والتناهي- أشبه ما نكون بـ «هذه الحيوانات في محميات الحيوانات دون أقفاص ودون سياجات، والتي تنتهي حريّتها بالتدريج عند خندق ما، له من الإتساع ما يمنعها من تخطّيه قفزا»[2].

هذه الرّابطة بين الحريّة والحتمية اللتين ينتمي بهما الإنسان إلى العالم وإلى المجتمع هي التي تقصي البدائل والإميات، فلا السببية الآلية ولا التقويم اللاّمشروط هما ما يفسّر -كل على حدة- الوضع الإنساني[3]، ولا الفكر الموضوعي ولا المثالية بقادرين على فهم عينية الفعل نتيجة جنوحهما إلى التجريد إذ «هما وجهان لنفس الخطإ وكيفيتان في تجاهل الفينومينات... وفي الحالتين نحن في التجريد لأننا نظل في إمّية الموجود في ذاته والموجود لذاته»[4]. تجاهل الفينومينات هو إغفال «العودة إلى الأشياء ذاتها» ونسيان الفكر لمنابته التي يعود إليها محلّلا وكأنّه غريب عنها فيحولّها إلى موضوعات عارية ممّا به تكون فينومينات أي من توضّعها في الزمان والمكان ومن دينامية التّصيّر ومن توتّرات النّماء وسيرورات التّخلّق ومن البنى العلائقية التي بها تعرض ذاتها وتعرّضها لما يثريها ولما يتهدّدها أيضا، ولذلك لا يدرك هذا الفكر المنبتّ أنه «لا القدر ولا الفعل الحرّ الذي يتأكّله هما متصوّران، بل هما معيشان في الإلتباس»[5]. من جهة ثانية تجاهل الفكر لمنابته ليس غير ذي أثر عليه هو

---

1 - Merleau-Ponty, VI, p.136

2 -نفس المصدر ونفس الصفحة

3 -في تعامله مع الثورة مثلا يذهب مرلو-بونتي إلى أن «المشروع الثوري ليس نتيجة حكم متروّ ولا هو وضع صريح لغاية» (PhP,p p.508-509). وعليه فإن اتخاذ موقف من الثورة هو حصيلة عينية لوضع الشخص في علاقته بمهنته وبالآخرين وليس ناتجا بحكم «سببية آلية عن حالتي المدينية عاملا أو برجوازيا (ومن أجل ذلك لكل الطبقات خونتها) ولكنّه ليس تقويما مجانيا، آنيا ولا سبب له، إنّه يتهيّأ بسيرورة جزئية ويتناضج في الوجود المشترك قبل أن يتفجّر كلاما وقبل ان يرتبط بغايات موضوعية» (PhP, p.509)

4 - Merleau-Ponty, PhP, p.506

5 -نفس المصدر، ص508 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

ذاته. فحين يحسب الفكر أن لا سلطان إلاّ سلطانه فهو إنّما يخطئ ذاته وتمرّ المثالية «بجانب القصدية الحقيقية التي هي لموضوعها أكثر ممّا هي وضع له. إنها (المثالية) تتجاهل الإستفهام وصيغة نصب الفعل والتمني والترجي واللاّتحدّد الإيجابي لصيغ الوعي هذه وهي لا تعرف غير الوعي الإشاري في الحاضر أو في المستقبل»[1]. ولذلك أيضا حينما يتعلّق الأمر بواقع الناس وبأوضاعهم وانتماءاتهم وعملهم ووجودهم المشترك «المثالية كما الفكر الموضوعي يخطئان أيضا الوعي بالإنتماء الطبقي. الأولى لأنها تستنتج الوجود الفعلي من الوعي والثاني لأنه يستخرج الوعي من الوجود الفعلي، وذلك لأنهما يجهلان معا علاقة التعليل»[2]. فعيب كل الصيغ التي تغفل انتماء الإنسان إلى العالم وتتجاهل بنية الوجود المشترك وتسهو عن تجذير الفكر في جسده، هو تعاملها مع الفعل والموقف والتصرف والمشروع وكأنها قُدّت «من عدم»[3]. وكأن الهدف الذي تتجه إليه ليس هدفا «معدّدا-غير محدّد»[4] في نفس الآن، فضلا عن إغراقها في التجريد وتحويلها القضايا الحية إلى تمثلات تقصي توترات التقاطع وتتناءى عن الجدلية والإلتباس وتبني تصوّراتها بعيدا عمّا تقتضيه حرّية إنسانية ليس لها أن تعوّض حرّية إلهية منسحبة من العالم ولا أن تتغيّب تاركة موقعها الشّاغر لـــ «شيطان ماكر» يدير بحسبان عالما لا ثغرة فيه، ولذلك فإن مرلو-بونتي ينقدهما معا الحرّية المطلقة والحتمية التامة ولعلّه ذلك يذكّرنا -من بين ما يذكّرنا به- بعدم كفاية الإمية السارترية لفهم معضلة الحرّية[5].

الحرّية المطلقة مستحيلة من جهة المبدإ لأنّه لا ينتج عنها أيّ فعل بل هي «في ما دون كل الأفعال... إنها في كل مكان إن شئنا ولكنها أيضا لا توجد في أي مكان»[6]. حرّية عاطلة كهذه تجعل «فكرة الإختيار ذاتها تختفي، ذلك أن نختار هو أن نختار شيئا ما حيث نرى الحرّية في ذلك، ولو لحين، رمزا لذاتها»[7] فضلا على أن هذه الحرّية المطلقة تحيلنا إلى مقولة «الأعمال بالنيات» وتجعلنا قريبين من «الفكرة الكانطية لنية مساوية للفعل والتي كان

---

[1] -نفس المصدر، ص509 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[2] -نفس المصدر، ص511

[3] -نفس المصدر، ص509 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[4] -نفس المصدر ونفس الصفحة

[5] -يذهب سارتر إلى الإمية التالية : «إمّا أن الإنسان مُقيّد تماما (وهو ما لا يمكن أن يُقبل، خاصّة وأن وعيا محدّدا أي محفّزا من الخارج يصبح هو ذاته محض خارجية ويكفّ عن أن يكون وعيا) وإمّا أن الإنسان حرّ تماما» (*L'être et le néant*، مرجع مذكور، ص497). يقول مرلو-بونتي عن هذا الموقف وهو يستعرضه لينقده : «يبدو أن الإختيار كائن بين تصوّر علماوي للسببية، لا يتواءم والوعي الذي لنا بذواتنا وبين تأكيد حرّية مطلقة ولا خارج لها» (PhP, pp.498-499)

[6] - Merleau-Ponty, PhP, p.499

[7] -نفس المصدر ونفس الصفحة (التشديد من عند مرلو-بونتي)

شيلر قد عارضها ببيان أن العاجز الذي يودّ إنقاذ غريق والسبّاح الماهر الذي ينقذه فعلا ليس لهما نفس الإستقلالية»[1]. لكن هل معنى ذلك أن نتخلّى عن الحرّية المطلقة لنسلّم قيادنا إلى حتمية صارمة وأن «نتخلّى عن الذاتوية القصوى لنسقط من جديد في الطبيعوية»[2] ؟

إنّ الأمر ليس أمر بدائل وإميّات كما أكّدنا أكثر من مرّة، و«إذن لا وجود أبدا لحتمية ولا لاختيار مطلق فأنا لست أبدا شيئا ولست أبدا وعيا عاريا»[3]، ولا هو أمر تنكّر للعلم ولمكاسبه وإنما هو أمر تفهّم ما إذا كانت الرّوابط ليست روابط «سوبية خطّية، بل سببية دورية»[4] وما إذا كانت «الحرّية العينية والفعلية كائنة في هذا التبادل»[5] وما إذا كانت الدّلالة «في نفس الآن نابذة وجابذة بما أنّه تبيّن أن لا حرّية دون مجال»[6] وما إذا كان الوضع الإنساني وضعا ملتبسا لا نتبيّن فيه بتمام الوضوح الخيط الأبيض من الخيط الأسود[7]. وبالإجمال فإن «عمومية وفردية الذات، الذاتية الموضوعية والذاتية المحض، غفلية الـهُمْ

---

[1] –نفس المصدر ونفس الصفحة

[2] – Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Grasset, Paris1994, p.58.

[3] –Merleau-Ponty, PhP، ص517. في نفس الإتجاه وبمناسبة مشاركته في السّجالات التي كان أثارها كتاب **الوجود والعدم**، ذهب مرلو-بونتي إلى أن القضية هي قضية «العلاقة بين الإنسان ومحيطه الطبيعي أو الإجتماعي» (SNS, p.124) وأنه توجد رؤيتان إزاء هذه القضية «تتمثّل إحداهما في التعامل مع الإنسان على أنه حصيلة التأثيرات الفيزيائية والفيزيولوجية والإجتماعية التي تحدّده من الخارج وتجعل منه شيئا من بين الأشياء. وتتمثّل الثانية في التعرّف داخل الإنسان –من حيث هو فكر ويبني حتى تصوّر الأسباب التي يفترض فيها التأثير عليه– على حرّية لاكونية (acosmique)... (لكن) ولا واحدة من هاتين الرؤيتين تفي بالغرض» (SNS, p.124)

[4] –Merleau-Ponty, SC، ص13. نفس الموقف سيتأكّد ومرلو-بونتي يحاور مفهوم الطبيعة طيلة السنة الجامعية 1956–1957 حيث بيّن أن «نقد المفهوم الكلاسيكي للسببية والذي مارسته منذ خمسة وعشرين عاما الميكانيكا التموّجية لن ينتهي مهما كان مصير التأويل الإحتمالي، إلى إحياء الحتمية بالمعنى الذي منحه إياها لابلاس (Laplace)» (RC, p.119)، ولكنّا لا يجب أن نتأدّى من خلال هذا النقد إلى تأكيد «لاسببية (acausalité) دغمانية» (نفس المصدر ونفس الصفحة)، وإنّما فقط إلى تحويل دلالة السببية بحيث تتلاءم مع العالم المدرك حسيا كما تعبّر عنه الفلسفة، ذلك أنّ هذا العالم «هو عالم يوجد فيه المنفصل والمحتمل والعامّ ولا يُرغم فيه أي موجود على موضع وحيد وراهن وعلى كثافة وجود مطلقة» (RC, p.120)

[5] – Merleau-Ponty, PhP, p.501

[6] –نفس المصدر ونفس الصفحة

[7] –في نقده لكوستلر (Kœstler) الذي يتجاهل الجدلية والتناقضات والإلتباس ويؤكّد حدّية الوجهة الواحدة، يتساءل مرلو-بونتي استنكاريا ضدّ غفلة هذا الحسم : «وإذا لم تكن أفعالنا حتمية بمعنى الحتمية الطبيعية ولا حرّة بمعنى قرار منطلق من عدم؟ وإذا لم يكن أحد بريئا ولا مذنبا بإطلاق في المستوى الإجتماعي تخصيصا؟ وإذا كان من ماهية التاريخ ذاتها أن تحمّلنا مسؤوليات ليست أبدا مسؤولياتنا بتمامها؟ وإذا كانت كل حرّية تتحسم في وضع لم تختره مع أنّها تضطلع به؟» (H T, p.180)، التشديد من عند مرلو-بونتي)

وغفلية الوعي، ليسا تصوّرين للذات على الفلسفة أن تختار بينهما وإنّما هما لحظتان لبنية واحدة هي الذات العينية»[1]. هذه الذات العينية تستوجب التعامل معها في تعقّد تركيبتها وفي تعاريق وجودها وفي أسلوب ذلك الوجود وفي ما به تنتمي إلى وضعها دون أن يحول ذلك الإنتماء بينها وبين حرّيتها إذ ليس في بيان التناهي والتجذّر والتجسّد وفي الإلحاح على الحوافز والدّوافع والأسباب وفي التأكيد على العرضية والبخت والإلتباس وفي رفض المواقف الواحدية حتى وإن أكّدت مطلقية الحرّية –ليس في كل ذلك تنكّرا للحرّية أو معاداة لها أو عملا على إقامة فلسفة تنظّر لما يقوّضها كفلسفة لحظة لا تعي أن «بداية ونهاية كل فلسفة هي الحرّية»[2] وإنّما في كلّ ذلك انحياز إلى الحرّية ووعي حادّ بأن «أرقى شرف للفلسفة هو أنّها تنتظر فعلا كل شيء من الحرّية الإنسانية وأنّه لا شيء بالتالي أكثر إيذاءً لها من محاولة محاصرتها داخل حدود نسق نظري يزعم لنفسه قيمة كلية»[3]، ولذلك كان حرص مرلو–بونتي شديدا على أن تضرب الحرّية بجذورها بعيدا في الأرض، إذ بقدر ما تتعمّق بقدر ما تتسامق وبقدر ما يرتهن الإنسان بوضعه بقدر ما يعلو عليه، إذ التعالي هو «هذه الحركة التي يأخذ به الوجود على عاتقه وضعا قائما ويغيّره»[4]. هذه الحرّية / التعالي هي التي ستكون موضوعا للفصل المقبل.

---

1 -Merleau-Ponty, PhP, p.519 (التشديد من عندنا). عرّبنا on بـــ «هم» مع إدراكنا لعدم دقّة التّعريب إذ يمكن أن نعرّب الـــ on باللاشخصي أو بالمبني للمجهول أو «الضمير الرّابع» (Gilles Deleuze, Logique du sens, Minuit, Paris1969, p.178) الذي هو ضمير «الفرديات اللاشخصية او المقابل فردية... ولأجل ذلك لا وجود لأحداث خاصّة وأخرى جماعية أكثر من وجود الفردي والكلّي، والخصوصيات والعموميات. كل شيء متفرّد، وهو بذلك جماعي وخاصّ في نفس الآن، خاصّ وعامّ، لا هو فردي ولا هو كلّي» (نفس المرجع ونفس الصفحة). بدلالته هذه يكون الـــ on مختلفا عن on التفاهة اليومية والوجود الزائف الذي كثيرا ما يتردّد في الكتابة الهيدغرية، وقريبا ممّا ذهب إليه مرلو–بونتي في الشاهد الذي ذكرناه أو في حديثه عن الـــ on «قبل كل قرار فردي» (PhP, p.513) أو «on الحياة الجسدية و on الحياة الإنسانية، الحاضر والماضي، من حيث هي مجموع مختلط من الأجسام والأرواح، (فضلا) عن اختلاط الوجوه والكلمات والأفعال، وبينها جميعا هذا التلاحم الذي لا يمكن أن ننكره عليها بما أنها جميعها فروق وانحرافات قصوى لنفس الشيء» (VI, pp.116-117)

2 -Schelling, *Premiers écrits* (1794-1795), traduction de J. f. Courtine, PUF, Paris 1987 أخذنا القول من رسالة بعث بها شلنغ إلى هيغل بتاريخ 4 فيفري 1795 وأثبتها المترجم بالصفحات 9–11 من تقديمه للترجمة، والشاهد موجود بالصفحة 10.

3 -نفس المرجع، الرّسالة الخامسة، ص177

4 -Merleau-Ponty, PhP, p. 197

الفصل الثالث

الحرّية/التعالي

1. المكان والزمان
2. التعالي هويّة في الفرق
3. التعالي بما هو التباس

الفصل الثالث

الحرّية / التعالي

1. المكان والزمان

يبدو أن الإحساس بالتعالي هو قرين الإحساس بالعرضية، إذ كيف للإنسان أن يكون تاريخيا دون إحساس بالغياب وبعدم الإكتمال ودون رغبة في الإنفصال والتخطّي؟ و« كيف نصنع التاريخ أو نؤوّله دون رجوع إلى عالم لا يكون كله تاريخا وكيف نتمكّن من اجتناب السّقوط في ممارسات دون رموز إذا لم تكن لدينا رموز دون ممارسات؟»[1]. هي ذي المفارقات التي تتحكّم بالوضع البشري والتي عبّرت عنها الأساطير والأديان والفلسفات. فما تشترك فيه كل الميثيولوجيات هو الرّجوع إلى فعل التأسيس الأوّل الذي به تأتّى للمكان وللزمان الوجود، ويشكل ذلك الرّجوع إجابة وجودية على الوضع الزمني المتوتّر للناس ولذلك يعدّ الرّجوع إلى الأصل عودة إلى المركز ورجوعا إلى النموذج الأوّلي الموصل إلى «مصدر كل واقع وإلى طاقة الحياة»[2]. الرّجوع إلى النموذج هو تجربة المقدّس وتجلّي المقدّس هو ما يؤسّس العالَم. فـ «في الإمتداد المتجانس واللاّنهائي حيث لا إمكان لأيّة نقطة استدلال وحيث لا **وجهة** فيه يمكن أن تتمّ يكشف رمز المقدّس عن «نقطة ثابتة» مطلقة وعن «مركز»... (فـ) لا شيء يمكن أن يبدأ أو يحدث دون توجيه مسبق»[3]. هذا التوجيه هو علاقة بالمكان تتطلّب مركزا ثابتا من خلاله نحدّد الوجهات التي لا تتساوى كيفيا من حيث القيمة، لكن المكان يحضر في نفس الآن كموقع للحركة وكإمكانية للإنتقال من نقطة إلى أخرى[4]. فما تقوله الأسطورة إذن هو وجود فضاء أو نموذج أو مبدإ ليس لنا إلاّ استقباله. إذ

1- Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, PUF, Paris1981, p.83

2- Alain Le Goff, *Le jeu cosmique*, éd Sophón, Strasbourg1990, p.33

3- Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris1965, p.22 (التشديد من عند إلياد)

4- أنظر: Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, éd La découverte, Paris1988, p.159 (1ère éd, Maspero, Paris1965). في دراسته للميثيولوجيا الإغريقية يصف فرنان (J. P. Vernant) ما يسمّيه بالعالم ذي الطوابق : فضاؤه الأعلى للآلهة الخالدين وفضاؤه الأوسط

«يوجد فضاء أسطوري حيث تتعيّن الوجهات والوضعَات بمُقامِ كيانات وجدانية عظمى. فمعرفة مَحَطِّ العشيرة عند البدائي ليست تنزيله بالنسبة إلى أيّ موضوع مَعلَمٍ : إنّه معلم كل المعالِم»[1].

لكن وإن كان الحيّز موقعا للإستقرار ومركزا لتحديد كل الوجهات فإنّه في نفس الآن هذا الذي يحتضن كل ما يحدث و«إذا كان انفتاحا فما ذلك إذن إلاّ بشكل ملتبس: فهو في نفس الآن هوّة يغور فيها كل شيء وهو إمكانية وجود. فالولادة والبوار يقتسمان نفس الحيّز وفي ما ينفغر يتصارع الوجود والعدم»[2]، وبما هو كذلك فإن الحيّز يضع الإنسان وجها لوجه مع التعالي لحظة يجد الإنسان ذاته على حافة هذه الهوّة التي لا يقدر الفكر ذاته إلاّ على التوه فيها، وإذن يضع التصور الميثيولوجي تحت أبصارنا تأسيس العالم الذي «تمّ في أعماق التعالي»[3] وهو عالم «ما قبل-الإستشكال الذي هو أيضا عالم المعنى المعطى والبسيط إلا أنه معنى ناجع»[4] وهو عالم قابل للفهم بما فيه من قوى وآلهة وأرواح شريرة وهو عالم لا يتحدد فيه ما هو إنساني إلاّ بما يعلو عليه ولذلك يبدو الإنسان فيه عارفا بالأجوبة حتى من قبل وضع الأسئلة ويبدو معنى حياته مشروعا تماما ولا يحتاج إلى تساؤل، إنّها حياة خبريّة ليس لها غير فكرة أن تحيا لكن دون أن يعني ذلك اِنحباسا في المباشرية إذ يبقى الإستشكالي في

للبشر وفضاؤ السفلي للموتى وللآلهة الجوفيين (ص205-206). وإذا كان هذا العالم يستمد بنيته ودلالته من جزئه الأعلى إلا أنه يبقى للجزء الوسيط فيه مكانة متميّزة لأنه انطلاقا منه يتم الإلتقاء بين السّماء والأرض ومنه يكون الممرّ إلى العالم الجوفي أو الجهنّمي (ص199). ميرسيا آلياد (Mircea Eliade) من ناحيته كان حدّد ملامح المكان كما ترسمه الأسطورة في الخصائص التالية : أ- حيّز مقدس يشكل فصلا (قطعا) في الفضاء المتجانس، ب- هذا الفصل ترمز إليه "الفتحة" التي بواسطتها يتم المرور أو الإنتقال من جهة إلى أخرى (من السماء إلى الأرض والعكس بالعكس ومن الأرض إلى العالم السّفلي تحت الأرض)، ج- التواصل مع السماء (الأعلى) يتم التعبير عنه بعمود أو بمحور العالم (axis mundi, axe du monde) (الدّعامْ (Pilier) والسُّلّم والجبل والشجرة والعارشة (le liane)...)، د- حول هذا العمود يمتد العالم ممّا يعني أن العمود يوجد في الوسط، فهو مركز العالم و«سرّة الأرض»، (أنظر : Mircea Eliade, Le sacré et le profane، مرجع مذكور، ص ص34-35)

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.330

2 - Jean-Marc Ghitti, « Espace pensé, espace de la pensée », in *la Revue Epokhé*, n°= 4, Grenoble 1994, p.190

3 - Jean Pato ka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* traduit par Erika Abrams, éd Jérôme Millon, Grenoble 1988, p.81

4 - Jan Pato ka, *Essais hérétiques*, traduit par Erika Abrams, éd Verdier Paris1981, p.27

هذه الحياة محجوبا ومتحفّزا للظهور في كلّ آن[1]. نفس هذه الخصائص تقريبا عبّر عنها مارك ريشير مبينا أن خاصية الأسطورة تتمثل في إشباع المعنى بالمعنى حيث لا إمكانية لظهور اللامعنى أو للتسامح مع الشّاذّ أو المنحرف ولذلك توفر الأسطورة الإجابات من قبل وضع الأسئلة[2]. في الأسطورة «المعنى تام الإكتمال، إنّه يصادر على معرفة وعلى ماض وعلى ذاكرة وعلى نظام مقارَن للظاهرات والأفكار والقرارات»[3]، إنّه «شامل لمنظومة من القيم»[4] المحدّدة لكل وجوه الحياة والموت.

من جهتة يحدّد الدين تعاليه الخاصّ حيث يبدو الإنسان المتديّن مخلوقا منفصلا كليا عن خالقه بهوّة لا تعبر نتيجة الإختلاف اللانهائي بين طبيعتيهما وتلك المسافة الفاصلة هي المولّدة للإعتقاد في كائن أعلى. لكن «هل يمكننا كعلماء أن نرتاح إلى فكرة أن الله خلق العالم وفيه خلق الناس وحباهم بوعي وعقل أي بإمكانية المعرفة وبأعلى ما في سُلّم هذه المعرفة وهو المعرفة العلمية؟»[5]. ذاك هو السّؤال الذي يطرحه هوسرل ويجيب عليه بأنّ خَلْق الله للعالم وللإنسان العاقل في العالم يمكن أن يكون حقيقة لا ريب فيها ولكنها حقيقة عائدة إلى سذاجة ماهية الدين ذاته ولا يمكن للفيلسوف أن يبقى عند هذه السّذاجة الدّينية[6]. فما لا يلتفت إليه الدين هو المفارقة التالية : «كيف للذاتية الإنسانية أن تكون في نفس الآن ذاتا بالنسبة إلى العالم وموضوعا في صلب العالم؟»[7] بينما تشكل هذه المفارقة «مسألة نظرية ضرورية»[8] بالنسبة إلى الفيلسوف. إذا كان المعنى تاما أسطوريا ومسيّجا بالإيمان دينيا فالمعنى في الفلسفة إخفاق حيث لا تُرضِي الإجاباتُ السّؤالَ وهو ما يعني خسران اليقين

---

[1] -أنظر نفس المرجع، ص ص27-28

[2] -خاصية الأسطورة هي « «إشباع» المعنى (حتى وإن كان معنى ما هو شاذّ) بالمعنى، وتقريبا إعادة ثني اللّغة المفصلة على ذاتها وكأنّه لا بدّ أن يتبدّى في «دنياها» ما وراؤها الذي يُفترض فيه أن يجعلها متعلّقة بذاتها، وإذن لا يمكن أن يظهر فيها أي دخول مفاجيء للامعنىً جذري... ولذلك، وكما قيل عن صواب، الأساطير تتضمّن الأجوبة حتى من قبل أن تكون الأسئلة قد طرحت» Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, éd Jérôme Millon, Grenoble1990, p.12

[3] - Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris1970 (1ère éd 1957), p.202

[4] -نفس المرجع، ص203

[5] - E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction de Gérard Granel, Gallimard, coll tel, Paris1989, p.205 (يستخدم هوسرل لفظة «علماء» وعبارة «معرفة علمية» بمعنى فلاسفة ومعرفة فلسفية وفقا لتقاليد المثالية الألمانية)

[6] -أنظر نفس المرجع، ص205

[7] -نفس المرجع، ص203

[8] -نفس المرجع، ص206

السائد والتوجه إلى حدّ زعزعة وخلخلة كلّ معنى مقبول أو مسلّم به. لكن «خسران المعنى ليس سقوطا في اللامعنى وإنّما هو التأدّي إلى خاصية المعنى القائمة في مسعى البحث ذاته»[1] أو في ذلك المسعى الذي يعيّنه الوجود الإشكالي أو الحياة المتأزّمة وذلك هو «««المعنى العادل»»، لا هو وَهِنٌ ولا هو دغمائي وإنما هو ما يمنحنا الشجاعة لنحيا في مناخ الإستشكال»[2]. هذا المناخ هو بالأصل مناخ التاريخية والتعالي إذ «لا إمكانية لتأكيد الإنسان ذاته ولتفهّم وضعه ما لم يشكل تصوّرا للتعالي الذي يمكن أن يتخذ له عدّة أسماء، فهو يسمّى حرّية مثلا وهو اليوم كما كان بالأمس صورة للتجاوز الذي يمكّن من استشفاف آخر للإنسان»[3].

إن التعالي كتجاوز هو الرّغبة التي للإنسان في الإنفصال عما هو وفي تجاوز الموجود القائم والإنفكاك عنه. إذ كيف للتاريخ «أن يكون ممكنا دون الفكرة المتعدّدة الأشكال لعدم الإكتمال ودون استباق ما لم يحدث بعد؟ الإحساس بالتاريخية والإحساس بالتعالي منتشران في كلّ مكان من حياة الناس والفلسفة كأنّها ممارستهما... وكأنها لا همّ لها في النهاية وفي ما وراء الأنساق الخاصّة غير الإعتناء بهما وتجديدهما»[4]. إن سؤال الفلسفة كما تحدّد منذ أفلاطون وأرسطو على الأقل هو سؤال معنى وجود ما يوجد أي أنه التفات إلى تأزم المعنى وإلى فاجعة اللاّيقين، والتساؤل عن معنى وجود ما هو موجود هو تساؤل عما يجعل الموجود موجودا على النحو الذي هو عليه، فالمسألة إذن ليست وصفا لأمر واقع وإنما هي مسألة معنى يُطرح على الإنسان وهذا الإنسان ليس ذاتا «متعالية» مانحة للمعنى ومتمكّنة منه ومتحكّمة به وإنما هو الإنسان الذي يحمله المعنى بقدر ما يحمل هو المعنى ويتحمّله، وبما أن الفلسفة لم تسأل في هذا الإتجاه إلاّ لأنها استشعرت تأزم المعنى فإن تساؤلها ذاك هو الذي يجعل منها انفصالا عن اللّغة المشتركة وعن العالم العادي كما عن الأساطير، إذ يقتضي الماوراء لغة أخرى غير اللّغة المألوفة، هي لغة مهاجرة بإتّجاه الموقع الملغز لهذا الذي يمتلك معناه في ذاته، هذا الموقع هو الحقيقة أي موقع التطابق بين معنى اللّغة ومعنى الوجود وهو ما يشكّل حركة دائرية، إذ لا تعبير عن معنى الوجود إلاّ باللّغة ولكن لا معنى للغة إلاّ وهي منغرسة في تأسيسية الوجود[5].

1- Paul Ricœur, Préface [illegible] *Essais Hérétiques de J. Pato ka*, in J. Pato ka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص13

2- نفس المرجع ونفس الصفحة

3- Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*، مرجع مذكور، ص168

4- نفس المرجع، ص83

5- أنظر: Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص ص13-14

هذه الحركة الدّائرية ليست دورا أو حلقة مفرغة وإنما هي تراجع بأتّجاه تأسيس عال يكشف في نفس الآن عن الوجود وعن كيفية قوله كما عن الحياة الأفضل للناس في «المدينة» وهو ما يتطلّب اِنفصالا، الإغريق يسمّونه **الكوريسموس** (chorismos)، والكوريسموس هو التعبير عن قوّة السلبي، وهو قطع واِنزياح جذري، إنه مرادف تجربة الحريّة التي هي عدم الرّضى بالمعطى، وعلامة الكوريسموس هي **الفكرة** التي ليست استشباحا أو توهّما أو كذبا وإنما هي العمل المستمر على تجاوز الشيئية المعطاة، لذلك ليست الفكرة بدلالتها الأفلاطونية موضوع تأمّل بل هي نداء التعالي و«تجربة اِنعدام أهلية العالم الواقعي المتروك لذاته»[1]. الفكرة قوّة تفضية وتباعد بالنسبة إلى الحاضر وإلى المعطى وهي قوّة سالبة للواقع «الذي يسعى إلى فرض ذاته علينا كقانون مطلق لا يُرَدّ ولا يُقاوَم»[2] وهي هجرة باتجاه الموقع الملغز الذي يجعلها هي ذاتها كيانا غريبا، إنها ما يكشف عن القوى المعتملة داخل كل فلسفة وهي المحدّدة لصراع الفيلسوف مع العالم، وهي التي تمكّن من فهم «اللامتزمّن» داخل كل فلسفة كما تمكّن من إدراك التحاور بين الفلاسفة من حيث هو «حوار أولائك الذين وجودهم داخل الزمن هو... إلغاء للزمن»[3]، لا بمعنى نفيه أو إنكاره وإنما الإلغاء هو علامة ذلك «المنفذ الذي يدخل منه الخارق للزمن في صلب الزمن»[4].

إجمالا إذا كان التعالي ضرورة تاريخية عبرت عنها الأساطير والأديان والفلسفات فإنه لم يكن متبلورا دائما كمفهوم فضلا عن تحوّل دلالاته وعمّا يثيره من مفارقات[5]. ومع ذلك بإمكاننا تكثيف دلالات المفهوم من جهة الإشتقاق في دلالتين أساسيتين هما «««

---

1 - Jan Pato ka, *Liberté et sacrifice*, traduit du tchéque par Erika Abrams, éd Jérôme Millon, collection Krisis, Grenoble1990, p.95

2 -نفس المرجع، ص89

3 -نفس المرجع، ص13

4 -نفس المرجع ونفس الصفحة

5 -يوجز ميشال بيكلان (Michel Piclin) دلالات مفهوم التعالي (transcendance) من جهة مسارها التاريخي في أربع دلالات : 1) الحالة (état) النومينية (nouménal) **لكائن** (الله خارج العالم) 2) الحالة اللانومينية لمفهوم كائن في ما وراء، (الصفات المتعالية للأسكولائيين والقبليات الكانطية)، 3) الحركة المعرفية التي يتجاوز بها الفكر تقابلا ما (فعل التعالي البرغسوني)، والحركة المجرّدة التي يقصد بها الفكر فعليا ماهية ما (القصدية الهوسرلية مصوبّة سارتريا)، 4) الحركة العينية التي ينجز بها الوعي كما عند سارتر، أو الدزاين عند هيدغر، فعل التجاوز وتجاوز ذاته من حيث هو «مشروع» ومجاوزة. (أنظر: Michel Piclin, *La notion de transcendance*, Armand Colin, Paris1969, p.13). أمّا مفارقات (les paradoxes) التعالي التي يشير إليها بيكلان (M. Piclin) فنوجزها في التالي: 1) التعالي صعود إلى ما وراء أي اجتياز لحدّ (limite) يبدو غير قابل للإجتياز. لكن إذا كان الحدّ حدّا حقيقيا فإنه لا إمكانية لأجتيازه وإذا كان على العكس من ذلك قابلا للاجتياز فذلك يعني أنه ليس حدّا حقيقيا، 2) في العلاقة

الوجود (ثبوتيا) فوق» و«الوجود (ديناميا) بصدد الإرتفاع إلى ما وراء»»[1]. بدلالته الأولى يظلّ مفهوم التعالي مدينا بمعناه لأصله الثيولوجي الذي كان أشار أوّلا إلى اختلاف جذري بين المستويات حيث يعبّر التعالي عن الجهة العليا المقابلة للعالم، و«كان لا بدّ من القطيعة الكبرى التي أقامتها فلسفة الأزمنة الحديثة بين الذات وعالم الموضوعات لينزع هذا الأخير بإتجاه أن يُدرك كمتعال بالنسبة إلى "التصوّر" الذي تكوّنه عنه الذات داخل ذاتها»[2]. هذا المعنى الثاني -الكانطي أساسا- حول التعالي من جهة ووجهة الفوق إلى جهة ووجهة الذات،

بين التعالي والمحايثة لا إمكانية لوضع المحايثة إلا بالتعالي وعكسيا لا قول بوجود كائن عال (transcendant) إلاّ إذا اعترفنا بأنه يعلو علينا وهو ما يعني اننا نتموقع في نفس الآن جهة العالي وجهة المحايث وذلك أمر تناقضي ومتعب، 3) يتطلب التعالي قطبين: ما يعلو وما يُعلى عليه. فإذا كان ما يعلى عليه ليس في حاجة إلى ما يعلوه فلم نسلّم بوجود هذا الأخير وإذا كان في حاجة إليه فلم لا يكون هو ذاته هذا العالي؟ (أنظر نفس المرجع، ص18-19)

1 - Michel Piclin, *La notion de transcendance*, p.9، يعود بيكلان (M. Piclin) إلى الجذر اللاتيني ليبيّن ان الكلمات التي لها صلة بالتعالي تجد مصدرها في الفعل transcendere الذي يتجزّأ إلى trans-ascendere، أي الصعود إلى ما وراء. وإذا أكدنا على التباس الجذر trans الذي يعني «في ما وراء» وأيضا «عبر» (à travers) و«في صلب» (au sein de) فإننا نلاحظ أن الفعل اللاتيني transcendere يمكن أن يحمل على معنيين «الوجود (ثبوتيا) فوق» و«الوجود (ديناميا) بصدد الإرتفاع إلى ما وراء». وأوّل استعمال فلسفي نعثر عليه في اللسان اللاتيني هو النعت transcendantalis الذي ينطبق في اللغة الاسكولانية على عدد من الصفات التي «تجاوز» المقولات الأرسطية. والملاحَظ أن التجاوز المعنيّ هو أوّلا من جنس معرفي حيث يُستخدم النعت transcendantalis للتعبير عن افضلية صفة إزاء مفاهيم أخرى. ثم يشير بيكلان (M. Piclin) إلى الإستخدامات اللاحقة للنعت transcendant في اللسان الفرنسي كما نجدها عند كريستين دي بيزان (Christine de Pisan) ومونتنييه (Montaigne) وديكارت (Descartes) وباسكال (Pascal) ولابروبير (La Bruyère) وسان سيمون (Saint-Simon) وروسو (Rousseau)، وفي اللسان الأنغليزي كما عند بركلاي (Berkeley) مع إشارة أيضا إلى استخدام ليبنيتز (Leibnitz) لهذا اللّفظ ثم إلى الإستعمال الأكثر صرامة مع كانط حيث يتجلى التقابل بين المتعالي (transcendantal) والعالي (transcendant). إجمالا بالإمكان الحديث عن «فلسفة التعالي» كلّما سلّمت فلسفة ما بوجود حقائق عالية أي كلّما تناولت موضوعها كمطلق وعن «فلسفة متعالية» كلما تعلّق الأمر بدراسة ما هو ذاتي من جهة مساهمة هذا الذاتي في تشكيل الموضوعات. ومع ذلك لا بدّ من الملاحظة التالية: الفعل اللاتيني transcendere الشّائع في الإستخدام الأنغليزي في صيغة to transcend كان لا بدّ أن ينتظر برغسون تحديدا ليدخل إلى اللسان الفلسفي الفرنسي بمعنى «جاوز» أو «سما» (surpasser) و«ذلّل» أو «علا» (surmonter)، وهو معنى يشير إلى فعل التعالي، أي الفعل البطيء والعسير لتطهير مجال ما لأجل تجاوزه، إلاّ أنه لا وجود في اللسان الفرنسي للفظ مخصوص يشير إلى فعل التعالي مقابل حالة ما هو عال، ففي الحالين نستخدم اللّفظ نفسه أي لفظ «التعالي» (أنظر Michel Piclin, *La notion de transcendance*, pp.9-12)

2 - Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*، مرجع مذكور، ص ص322-323

إلاّ أن هذا المعنى الثاني سيحافظ هو أيضا على قسمة من نوع جديد من خلال انسحاب « الأشياء في ذاتها» إلى مواقع لا تطالها المعرفة الإنسانية ومن خلال انسحاب الذات كـــ « نومين» من العالَم. هذه الدّلالة الكانطية للتعالي «أناخت بثقلها على استعمال الفينومينولوجيا الوليدة للمفهوم»[1]. فهوسّرل وهو يستعمله عبّر به عن حركة مزدوجة هي حركة الذات التي تخرج من ذاتها باتّجاه الأشياء الخارجة (المتعالية) عنها، وحركة الذات التي بها تمضي إلى ما وراء ذاتها، وهذه الحركة الثانية كأنها تتمّ خارج العالم أو كأن حركة خروج الذات باتّجاه العالم غير كائنة في العالَم وهكذا «استمرّت فكرة الإختلاف بالطبيعة بين الذات والعالم وساهمت في توجيه الفينومينولوجيا وجهة مثالية»[2]. لذلك كان لا بدّ من إعادة النّظر في المفهوم الفينومينولوجي للتعالي أكثر من مرّة وهي إعادة نظر ميّز فيها شمبون ثلاث لحظات أساسية يسميها هو عهودا : أولها مع هوسّرل وثانيها مع هيدغر وثالثها مع فنك ومرلو-بونتي [3] وكان رأيه أن أقوى اللحظات هي اللحظة الثالثة التي حدّد مرلو-بونتي ملامحها و«يبقى أن ننجز البرنامج الذي سطّره مرلو-بونتي»[4].

يحتفظ مرلو-بونتي من مفهوم التعالي بدلالات الحركة والدينامية والتخطي مع تحويل وجهة التعالي من الأعلى إلى الخارج وإن كان للخارج شاقوليته أيضا. فالتعالي هو

---

[1] -نفس المرجع، ص323

[2] -نفس المرجع ونفس الصفحة

[3] -يشير المؤلّف إلى طول وتعقد التاريخ الفينومينولوجي لمفهوم التعالي، ويوجز هذا التاريخ في ثلاثة عهود: 1 -خلال العهد الأول، فهم التعالي على أنه «التجاوز القصدي الذي يحمل الذات خارج ذاتها ويمكّنها من الوصول إلى حضور «الشيء ذاته» (نفس المرجع أعلاه، ص298)، وفي هذا الإتجاه بالإمكان معالجة التعالي «من الزاوية المثالية للرّدّ والتقويم (هوسرل)، ومن الزاوية الواقعية للتمكّن المباشر (سارتر) حيث يتماهى الموضوع المتعالي مع الشيء الطبيعي. ومن الزاوية «المحايدة» لنظرية الموضوع (لينك Linke) حيث يتبدّى الموضوع المتعالي واللاّمقوّم متميّزا عن مضامين الوعي وعن الواقع الطبيعي» (نفس المرجع ونفس الصفحة). 2-العهد الثاني كان تميّز بـــ «نقد «الوضعوية الفينومينولوجية» لهوسرل وبتحويل الفينومينولوجيا إلى ما أسماه هيدغر لمدّة من الزمن «الأنطولوجيا الأساسية» حيث أحيلت العلاقة بالموضوع إلى مرتبة ثانية ووقع التخلّي عن أفعال التقويم لصالح الأساس الذي يفترضه كل ما يظّهر. وأصبح الأساس يكمن في الفعل الذي يوصل الأشياء إلى الإظّهار. وهذا الفعل هو التعالي الذي هو «فعل بسط الوسط الذي تجد فيه كل الإظّهارات المفردة شرط إمكانها» (نفس المرجع ونفس الصفحة). بإيجاز التعالي هو تولّد العالم الذي لا أصل له (نفس المرجع، ص299) أو هو كينونة العالم التي لا تأتي من العالم (نفس المرجع، ص 323). 3- يوجد عهد ثالث في تاريخ المفهوم الفينومينولوجي للتعالي، هذا العهد مطبوع بالكتابات الأخيرة لمرلو-بونتي وأوجين فنك (نفس المرجع، ص299) حيث لم يعد التعالي ينبثق من العدم وإنما من القوى الكامنة فعليا في الكينونة المحورية للوجود، إنّه اللاّمرئي العامل في المرئي (نفس المرجع، ص300)

[4] -نفس المرجع، ص335

حركة تجاوز الهنا والآن، لكن ليس دون المرور بهما وهو رغبة في أن لا نكون نحن من نحن ولكن انطلاقا مما نحن وهو ما يعني أنّا وإن كنا نوجد ونعمل هنا والآن فلسنا مع ذلك محاصرين تماما بالمباشر، بل العمل في الزمان وفي المكان هو تحرّر إزاءهما لأنه انفتاح على آفاق تكسر خطّية الحدود وتصلنا بالتاريخية، لا «تاريخية الموت» وإنما «تاريخية الحياة»[1] بما تقتضيه من توجّه نحو العالم ونحو الآخرين وبما تتطلّبه من تكثيف الأزمنة والأمكنة في زمانها ومكانها وبما تحتاجه من ترحّل هو أعوص ضروب الرحلة لأنه يتم دون أن يبارح المرء «مكانه وزمانه وعمله»[2]. فعلاقة الإنسان بالمكان وبالزمان ليست علاقة حيادية[3] والتعامل مع المكان والزمان فيزيائيا ورياضيا مبنيّ هو ذاته على مكان وزمان « أصليين» وسابقين على التحليلات العلمية الإختزالية وعلى البناءات التصوّرية للفكر الموضوعي والعقلاني.

«إذن ليس بمستطاعنا أن نفهم تجربة المكان لا بالنّظر في المحتويات ولا بالنَظر في نشاط محض للرّبط ونحن بمحضر هذه المكانية الثالثة... التي لا هي مكانية الأشياء في المكان ولا هي مكانية المكان الممكّن»[4]. ببحثه في هذه المكانية الثالثة يحرّر مرلو-بونتي الذات والموضوع معا. فهذه المكانية الثالثة -التي لم يرها كانط- تخرج عن المعالجة الثنائية العائدة إمّا إلى اِعتبار المكان حاوٍ ضخما وإمّا إلى اِعتباره حصيلة نشاط تركيبي للذات المقوّمة. هذه المكانية الثالثة هي مكانية وجود يسبق كل ضروب الفصل والتمييز وعلاقتها بالوجود علاقةٌ جدليّةٍ مفتوحة. فقد «قلنا إن المكان وجوديّ وكان يمكننا القول أيضا إن الوجود مكانيّ أي أنه ينفتح بضرورة داخلية على «خارج» إلى حدّ أنّه يمكننا

---

1 - Merleau-Ponty, S, p. 79

2 -نفس المصدر ونفس الصفحة

3 -يطرح باتوشكا جملة من الأسئلة المعبّرة عن عدم حياد المكان بما هو موقع للفعل التاريخي : «هل المكان كمكان هو في نهاية التحليل من طبيعة سكونية واِمتدادية أم من طبيعة دينامية وتكثيفية؟ والدّراما التي هي تاريخ العالم هل تتوافق مع موازنة توزيع غير متكافيء للقوى في المكان المدرك بكيفية محض موضوعية أم أن المكان بما يحويه هو نتيجة الدّراما ونتيجة التاريخ الأعمق الذي يسعى إلى الظّهور في الحياة الإنسانية؟... وإذا جعلنا المكان ينبثق من دراما الحياة الإنسانية ألا يكون حينئذ شيئا مفتوحا يشارك الإنسان في صنعه بأستمرار؟ أليس المكان عنصرا أساسيا في "فعل البناء" وفي مسار التعمير الذي يتمّ عليه الواقع بتمامه؟». (J. Pato ka, *Qu'est ce que la phénoménologie*?، مرجع مذكور، ص ص18-19)

4 -Merleau-Ponty, PhP, pp.286-287، تدعيما لنفس الموقف، وفي الصفحة 294 من نفس الأثر، يؤكد مرلو-بونتي أن المكان «لا هو موضوعٌ ولا هو فعل الرّبط الذي تقوم به الذات، وليس بإمكاننا ملاحظته بما أنه مفترض في كل ملاحظة، ولا رؤيته تتأتّى من عملية تقويمية بما أنه من ماهيته أن يكون مقوّما سلفا»

الحديث عن فضاء عقلي»[1]. أن يكون للفكر «خارج» فتلك دلالة انبساطه الذي تُعرض فيه الحرّية وتتعرّض لتعنيها وأن يكون للفكر فضاؤه فذلك دليل حرّيته الحيّة التي فيها تمتدّ دلالاته ومبادراته في الواقعي وفي المُتخيَّل. أن يكون للفكر فضاؤه هو أن يتحرّك في المساحة الحرّة لأنّه «"يقود" إلى مكان ما ويستند إلى شيء ما وينطلق من شيء ما»[2] وهو ما يفترض عدم انعزال فكر المكان عن مكان الفكر. وإذا كانت الفلسفة كثيرا ما اُختزلت المكان في فكرة المكان فإن مرلو-بونتي يعمل على إعادة تجذير الفكر في مكانه، ذلك أن «الوعي، بمعنى المعرفة، والحركة بمعنى النقلة في المكان الموضوعي، هما وجهان مجرّدان لوجود له أن يُحيل حدوده إلى بعيد، ولكن بإلغائها يلغي قدراته هو أيضا»[3]. إذن «إذا شئنا المحافظة على لفظ "المكان" فبإمكاننا القول إن مكانا للفكر أو مكانا يبعث على التفكير يتقدّم المكان موضوعا للتفكير»[4].

إنبساط الفكر كما انبساط الوجود إنما يتمّان أصلا في «المكان الطبيعي واللاّإنساني»[5] الذي ليس لنا أن نتناساه أو ننفكّ عنه أو نتفكّر به وكأنّنا نقيم خارجه، وعليه من الضروري «الإعتراف بـــ "التجارب التعبيرية" قبل "أفعال دلالة" الفكر النظري والموضوعي وبالمعنى التعبيري قبل المعنى المدلول وبـــ "رسوخ البنية" الرّمزية للشكل في المضمون قبل انضواء المضمون تحت الشكل»[6]. هذا الإعتراف بالمكان الطبيعي والتعرّف على ما فيه من معاني حبيسة هو في ذات الآن اعتراف بـــ «التجربة الأصلية للمكان»[7] من حيث هي تربة حركة الحريات، إذ في هذه التجربة تتجذّر كثرة الأمكنة الأنتروبولوجية بما فيها من فيزيائي وهندسي وأسطوري وحُلْمي ومرضي، على أن الإعتراف بكثرة الأمكنة ليس عودة للظاهر ولبادئ الرّأي ولانحباس الذاتية في تجربة الضيق التي لا تنفال[8] وليس هو

---

[1] -نفس المصدر، ص ص339-340

[2] - Jan Pato ka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », traduit de l'allemand par Erika Abrams, in *la Revue Epokhè*, n°=4, Grenoble1994, p.142

[3] - Merleau-Ponty, RC, p.17

[4] - Jean-Marc Ghitti, « Espace pensé, espace de la pensée », in *la Revue Epokhè*, n°=4, Grenoble1994, p.208

[5] - Merleau-Ponty, PhP, p.339

[6] -نفس المصدر، ص337

[7] -نفس المصدر، ص287

[8] -يستعرض مرلو-بونتي ويردّ على ما يمكن أن تُتّهم به الفينومينولوجيا من سقوط في السكلجة ومن استعاضة عن «الكوجيتو العقلاني الذي يجد فيّ وعيا مقوّما كليا» بـــ «كوجيتو عالِم النفس الذي يظل رهين تجربة حياته التي لا يمكن ابلاغها للآخر» (PhP, p.337)، ومن انتهاء إلى «نفي الوجود ونفي المعنى» ومن

نكران لوحدة التجربة أو الإستعاضة عنها بالشّتات. فـ «جدّة الفينومينولوجيا ليست في نفي وحدة التجربة بل في تأسيسها بشكل مغاير عمّا هي عليه مع العقلانية الكلاسيكية»[1]. فأين تتأسّس هذه الوحدة؟ موقع التأسيس هو المكان المعيش الذي ليس لنا أن نؤسّسه هو ذاته[2]، أي أنه غير محتاج إلى ردّ أو إلى أبوخيا لأنه «قاعد على عرضيتنا»[3] ولأنه يطبع «في قلب الذات واقعة ولادتها والإسهام الدّائم لجسديتها وتواصلا مع العالم اقدم من الفكر»[4]، وبما هو كذلك فإن تجربته هي تجربة الحرّية القائمة في عرضية الولادة وفي عطوبية الجسد وفي « هذه "الكثرة المنظورية" التي تعوز السلوك الحيواني. إنها هي التي تمكّن من تصرّف عَروف ومن تصرّف حرّ»[5] ومن تنويع للوجهات. وقد ذهب باتوشكا في تحليله لظاهرة "التجذّر" عند مرلو-بونتي إلى أن «الأنا يقتضي دائما نظام توجيه يمكّنه بدءا لا من تحديد حيّز الأشياء الأخرى وإنما من تحديد موقعه هو ذاته. فالتوجّه هو قبل كل شيء تحديد الحيّز الذي تكون فيه الذات ذاتها، وهو حيّز لا يحدّده المرء بمشيئته وإنما ترسمه الأشياء الأخرى والـ "هو" والـ "أنت"»[6]. وبالفعل فـ «إنّ كل واحد من المستويات التي نحيا فيها دوريا يظهر لحظة تلقي القلاع في "حيّز" يعرض نفسه علينا»[7].

قد تكون كثرة الحيوزات مجلبة لضياع الوجهة، فتتيه الذات عن مقاصدها وعن وجهتها وعن فضائها الأوفق لاحتضان أهدافها وتتيه بالتالي حرّيتها حيث لا وجهة ولذلك « تشهد ظاهرة التّيه على أن التّوجيه هو قبل كلّ شيء موضعة للذات»[8]. لكن إذا كانت الذات

عودة بإسم الفينومين إلى «الظاهر وبادىء الرّأي»، وصولا إلى «قلق الذاتية العاطلة والمفصولة» PhP, (p.338

[1] -نفس المصدر، ص340

[2] -أنظر نفس المصدر، ص293، حيث قول مرلو-بونتي «ليس هناك ما يدعو إلى "تأسيس" المكان أو للتّساؤل عن مستوى كل المستويات. المستوى الأوّلاني كائن في أفق كل إدراكاتنا، لكنه أفق لا يمكن الوصول إليه أو موضعته في إدراك حسّي مباشر»

[3] - Merleau-Ponty, PhP, p.294

[4] -نفس المصدر ونفس الصفحة

[5] - Merleau-Ponty, S C, p.133

[6] -Jan Pato ka, *Qu'est- ce que la Phénoménologie*?، مرجع مذكور، ص ص58-59 (التشديد من عند باتوشكا)

[7] - Merleau-Ponty, PhP, p.293

[8] -Jan Pato ka, *Qu'est- ce que la phénoménologie*?، مرجع مذكور، ص ص304-305. في نفس الإتجاه بيّن روبارت كلاين أن رُهاب العلوّ بالنسبة إلى متسلّق الجبال يتمثّل في عدم قدرة هذا الأخير على « إرجاع المكان إلى هناه من حيث هو مركز» وفي إحساسه ان «"مركز المكان" وبالتالي الـهنا، هو في موقع آخر، في الأسفل. إنه ضياع نقطة الإرساء في المكان وتواري المعادِل المكاني للأنا: عن ذلك يتولّد

تتموضع بجسدها وبه تعيّن الوجهات فما الذي يجعلنا نتيه ليلا أو في غابة أو في البحر أو في الصحراء مثلا؟ و«إذا تهنا فهل معنى ذلك أنّا تهنا في المكان وأن جسدنا بمرجعياته وبـــ "مكانه" هو نوع من مكان "صغير" شارد ومتحيّر»[1]؟ أم أن الجسد-الحيّز ما تاه إلاّ لأنه أضاع وضعه وفقد «الحيوزات-المعالم التي تفترض المكان أكثر ممّا "تعيّنه"»[2]؟ إن الجسد-الحيّز بمختلف جهاته «ليس مهيكَلا في المكان إلاّ بقدر ما هو مهيكِل للمكان ذاته»[3]، لا فقط بما هو حيّز من حيوزاته وإنّما بما هو أيضا الحيّز الذي عركته الثقافة ووجّهته، وإذن الذات المجسّدة حينما تتّجه إلى... فإنّما تحدّد سبيلها وتتخلّص من شرودها وهي ترسم ثنايا الفكر والفعل رسما «يتحكم بالــ "معنى" الذي سنعطيه لوجودنا كما لفكرنا... مع منح "اللامعنى" المكان الذي يستحق بما هو نظير "الكائن-التائه"»[4]. فرسم السبيل إذن ليس تثبيتا بقدر ما هو قدرة على التحرّك بحريّة في كل الإتجاهات، ذلك أن المكان ليس خارجنا فقط بل هو فينا أيضا ولو لم يكن كذلك لأنعدمت دلالة الوجهة، نعني الفوق والتّحت اللّذَيْن حملا ومازالا يحملان دلالة التعالي، واليمين والشمال والقدّام والخلف كوجهات -معالم بها تحدّد الذات موقعها، ولأنعدمت بالتّالي دلالة المسافة بما هي هذا الذي يُعبَر ويُقطع ولكن بما هي أيضا هذا الذي يُبعِد كقولنا « اتّخذت مسافة من...». فالمسافة محايِثة وتعالٍ في نفس الآن إذ «لا محايثة إنسانية للكلّ إلاّ بهامش انبثاق أو تعالٍ»[5] وفي ذلك الهامش تتعيّن الحريّة علاقة بالأشياء وبالناس إذ «علاوة على المسافة الفيزيائية أو الهندسية التي توجد بيني وبين كل الأشياء، توجد مسافة معيشة تربطني بالأشياء التي تهمّني وتوجد بالنسبة إليّ وتربطها في ما بينها. هذه المسافة تقيس في

النزوع إلى الإندفاع بإتّجاه الأسفل (للإلتقاء بالــهنا)، والخوف ليس من الزّلق وإنما من الإستسلام لذلك النزوع» (Robert Klein, *La forme et l'intelligible*، مرجع مذكور، ص466، الهامش عدد2) (التشديد من عند كلاين). على أن فقدان التوازن أو حتى لفظة «التّيه (l'errance) لا تفي بالقصد لأنها تفترض استقامة بالنسبة إليها نقيس عدول أو شرود ما يتيه»، على أن الكارثي في المعنى ليس انفاذا للظواهر ضدّ مظاهرها وإنما هو انعدام الوجهة والمرجعية، و«قضية المعنى كلها وبالتالي كل قضيتنا مع المعنى هي أنه هكذا عرض علينا. إنّه ليس معطى وإنما هو معروض وسانح ومبسوط من بعيد، ولعلّه من مسافة لا نهائية» (Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, Paris1993, pp.71-72)

[1] - Marc Richir, « L'espace lui même: libres variations phénoménologiques», in *la Revue Epokhé*, n°=4, Grenoble1994, p.161

[2] - نفس المقال، ص162

[3] -نفس المقال ونفس الصفحة (التشديد من عند ريشير)

[4] - Stanislas Breton, « Penser l'espace », in *la Revue Epokhé*, n°=4, Grenoble1994, p.178

[5] -نفس المقال، ص182

كل لحظة "سعة" حياتي. فتارة يكون بيني وبين الأحداث بعض التّخلخل الذي يداري حرّيتي دون أن تكفّ (الأشياء) عن ملامستي، وطورا آخر، وعلى العكس من ذلك تكون المسافة المعيشة في نفس الآن مفرطة الطّول ومفرطة القصَر: تكف أغلب الأحداث عن أن تكون ذات أهمّية بالنسبة إليّ بينما أقربها إليّ يأسرني، يلفّني كالليل ويواري عنّي الفردية والحرّية ».[1]

لعلّ العسير هو أمر المسافة الأوفق التي لا تضيق علينا فتقطع أنفاسنا ولا تمتدّ بعيدا فتنهك قوانا، إنّه أمر «مكان وحركة "يحسّهما القلب"[2]، يوغل فيهما ويتوغّلان فيه، والكل تعبيرة وجود يبحث عن وجهته لأنه «ليس بإمكاننا فصل الوجود عن الوجود الموجّه»[3]. أي لا إمكانية لفصل الوجود عن المكان، وتلك رابطة إذا ما قسناها بإهتمام الفلاسفة بالزمان وجدناها ثانوية جدّا. فمن بعض أفضال مرلو-بونتي على الأقلّ أنّه عاد -وبإلحاح كبير- إلى مساءلة المكان الذي ما عولج -ما عدا في ما ندر- إلاّ ملحقا بالزمان. فالاهتمام بالمُقام والنّقلة والوجهة والمسافة والهدف والجسد والإدراك الحسّي وتجذير كل ذلك في المكان المعيش إنما هو تنويع لخارطة المحايثة المنفتحة على التعالي بالنسبة إلى كائن صائر «كل حركة إرادية (من حركاته) تتم في حيّز وعلى خلفية محدّدة بالحركة ذاتها»[4]. فالصيرورة حدوث أينيّ لا ينقص شيئا من الجدارة الأنطولوجية للوجود وللموجود، بل «يمكن القول إن الحيّز هو ما يعيّن الصيرورة وهو ما يجعلنا نحسّ بالحسّي»[5]. هذه الصيرورة المتعيّنة أينيّا هي التي بها نكون نحن ذواتنا تصيّرا بإمكاناتنا واختياراتنا، محدودين بالحيّز الذي لسنا أحرارا إزاءه إلاّ بقدر مشاركتنا في بنائه وبقدر قيامنا فيه نسكن إليه وإن تحرّكنا فما حركتنا «تغييرا لحيّز داخل مكان متجانس وإنما هي تغيير مُقام داخل مجال فعل متنوّع كيفيا. إنها ليست حركة من أ إلى ب وإنما من **هنا** إلى **هناك**»[6] ومن الهنا إلى الهناك حرية ولا ريب، إذ بدون حركة لا خروج من الذات ولا عودة عليها بما في الخروج والعودة من ثراء الفعل ومن ضروب الإتفاق ومن وجوه التلاقي، ولكن من الهنا إلى الهناك حضور أيضا للأين الذي تتغرّب فيه الذات وتلتقي بالآخر ولقياها به ليست دائما وِفاقًا به يصنعان المعنى والحرّية بإشتراك، ففي

---

[1] - Merleau-Ponty, PhP, p.331

[2] - Merleau-Ponty, RC, p.15

[3] - Merleau-Ponty, PhP, p.293

[4] -نفس المصدر، ص160

[5] -« Espace pensé, espace de la pensée »، Jean-Marc Ghitti، مقال مذكور، ص191

[6] - Erwin Straus, *Du* [redacted] *des sens*, traduit par G. Thines et J.-P. Legrand, éd Jerôme Millon, Grenoble1989, p.422 (التشديد من عند ستروس).

الأين خسران وانفصال موجع بالموت أو بالمنفى وفي ذات الأين تتحمل الذات محدوديتها التي لا أقلّ من أن تذكّرها بها حركة جسدها، فـــ «بتحريك اليد نكون من حيث نحن ذات، يَدُنَا التي تتحرك، ولكن ثمّة أيضا تجارب سلبية للضيق والتّعب والألم تذكّرنا بحدود حرّية فعلنا»[1].

إدراك المكان من خلال الرّوابط وتعدّد الوجهات هو الذي يجعل «المكان الإدراكيّ مكانا شكّيلا» [2] ويمنع من التساؤل عن مكان في ذاته لأن مثل ذلك التساؤل يحيل المكان إلى موضوع تأمّل[3]. وإذا لم يكن الأمر يتعلّق بالتساؤل عن ماهية المكان فإنه لا يتعلّق كذلك بالتساؤل عن ماهية الزمان ولا بالتساؤل عن ماهية الكائن في الزمان وفي المكان، إذ الإمكانية قائمة «لوصف الذاتية الكائنة في المكان وفي الزمان بلغة الوقائعية لا بلغة الماهيات»[4]. فالسّؤال عن المكان والزمان ليس سؤالا عن معطيين ولا عن صورتين قبليتين للحساسية ولا عن قياسات رياضية وإنما هو سؤال عن «هذه الرّابطة الدّائمة التي لنا بالساعات وبالحيوزات، وهذا الاستعلاء المتواصل على الأشياء، وهذا الاستقرار المتواصل بينها والذي به يجب أن أكون أوّلا في زمن وفي حيّز أيّا كانا»[5].

كما كان تعامل مرلو-بونتي مع «المكان الشكّيل» سيكون أيضا تعامله مع الزمن لا من حيث هو هذا الذي يمضي ولا نلتقيه إلاّ بالذاكرة وإنما من حيث «أنني أنا ذاتي الزمن»[6] بأفعالي اللامكتملة والتي تعمل على مغادرة أرض نجاحها في كلّ مرّة. فالزمن كالذات وكالمعنى وكالحرّية «ليس خطّا وإنما هو حزمة قصديات»[7] و«القصديات التي تجذّرني في محيطي» هي «ضروب إطلال وحِفظ»[8] وهي ضروب ينفتح بها الحاضر على الماضي والمستقبل دون أن يتأتّى عن «أنا مركزي»[9] ودون أن يكون تام الإكتمال[1]. فكأنما

---

[1] - « Jan Pato ka, « Phnoménologie et métaphysique du mouvement، مقال مذكور، ص144

[2] - Merleau-Ponty, N, p.144

[3] -«التساؤل عن طبيعة في ذاتها للمكان هو تسليم بوجود متأمّل للعالَم (un Kosmos théoros)، إلاّ أن القضية لا تطرح بالنسبة إلى كائنات حية لأنها قضية غير ذات معنى : المكان ينتمي إلى وضع هذه الكائنات. والحالة هذه فإن مكان وضع ليس مكانا في ذاته» (N, p.141)

[4] - Merleau-Ponty, VI, p.71

[5] -نفس المصدر، ص162

[6] - Merleau-Ponty, PhP, p.481

[7] -نفس المصدر، ص477

[8] -نفس المصدر، ص476

[9] -نفس المصدر ونفس الصفحة

الحاضر هو زمن الزمن أو هو أبده أو خلوده، على أن الخلود ليس إلغاء للزمن أو اِستحواذا على كلّ الأزمنة أو كيانا لا مرئيا في ما وراء الزمن وإنما هو هذا المناخ أو هذا المحيط الذي يتوغل فيه الحاضر ونلتقيه في صلب تجربتنا الزمنية وفي صلب حضورنا ذاته[2] وبهذا المعنى «يكون الخلود دائما للإعادة» [3] وللتكرير لأنه من صميم الفعل في تكوّنيته وعدم اكتماله. إنه الوجه الآخر للزمن أو «هو آخر الزمن الذي يتيح الزمن أو هو الما-من أجله يحدث الزمن في تفضية حاضره. إنه التآني الذي به يحدث التتابع كعبور. وهو المحل الوحيد كارتحال وكاستبدال وكخطوة فعلية من وجود إلى آخر وكفرادة للحدث»[4]. هذه التفضية التي هي من صلب الحاضر هي التي تجعل الحاضر مفتوحا وجناحاه هما الماضي والمستقبل.

في الفصل الثاني من الجزء الثالث من **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** يبلور مرلو-بونتي طبيعة العلاقة بين الحاضر والماضي والمستقبل انطلاقا من نقد التصور العوامّي كما من نقد النظريات الفيزيولوجية والتفسيرات العلّية وهو بذلك يرفض فهم الزمن كتتابع للآنات المنحدرة من الماضي باتجاه المستقبل ليدركه كأفق مفتوح انطلاقا من الحاضر[5].

---

[1] -يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 474 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** إلى أنه «من الضروري للزمن أن يحدث وأن لا يكون، وأن لا يكون أبدا تام التكوين. فالزمن المكوّن وسلسلة العلاقات الممكنة وفق القبل والبعد، ليس ذلك هو الزمن ذاته وإنما هو تدوينه النهائي وحصيلة مروره التي يفترضها دائماالفكر الموضوعي ولا ينجح أبدا في القبض عليها». ويشير مرلو-بونتي في الهامش رقم1 من نفس الصفحة والصفحة التي تليها إلى أن الرّجوع للزمن الأصيل لا يكفي معه التشهير بتمكين (spatialisation) الزمن كما فعل برغسون، إذ لا تمكّننا تلك العملية من حدْس أصيل للزمن فضلا على أن الزمن لا يتنافى والمكان إلاّ إذا تعاملنا مع المكان كمجرّد موضوع. هذا التأكيد على الرّابطة الزمكانية سيعود إليه مرلو-بونتي في دروسه بـــ «**مجمع فرنسا**» وتخصيصا في درسه للسنة الجامعية 1956-1957 حيث قوله مثلا «لا وجود لمكانية مطهّرة من كل سِمكٍ زمني» (أنظر: Merleau-Ponty, N, p.153)

[2] -«كل حاضر يجدّ يتوغّل كإسفين في الزمن ويصبو إلى الخلود. والخلود ليس مستوى آخر في ما وراء الزمن، إنه محيط (atmosphère) الزمن» (أنظر: Merleau-Ponty, PhP, p.450-451)، أنظر كذلك الصفحة 475 من نفس المرجع حيث يقول مرلو-بونتي «إذا كان لنا أن نلتقي بنوع من الخلود فسيكون [illegible] في صلب تجربتنا للزمن وليس في ذات أبدية مهمّتها تعقّل الزمن وتركيبه. والقضية الآن هي بلورة هذا الزمن في حدوثه وانبجاسه، وهو المضمر دائما في مفهوم الزمن والذي ليس هو موضوع لمعرفتنا وإنما هو سَعَة كينونتنا». بعد ذلك بزمن جاك درّيدا سيقول : «الأبد هو تسمية أخرى لحضور الحاضر» (Jacques Derrida, *Marges de la philisophie*, Minuit, Paris1972, p.51)

[3] -Merleau-Ponty, PM, p.123، وكذلك الصفحة 94 من **علامات**

[4] -Jean-Luc Nancy, *Le [illegible] du monde*، مرجع مذكور، ص108

[5] -يقول مرلو-بونتي في الصفحتين 478-479 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**، إن «حاضري يتجاوز ذاته باتّجاه مستقبل وباتّجاه ماض قريبين ويلتقيهما هناك حيث هما في الماضي وفي المستقبل ذاتيهما». ونجد في

وليس في التأكيد على الحاضر إعداما للحدود ولا للكثافة الزمنية بحيث يضمحل الزمن ذاته وإنما هو تأكيد على التغطية المتبادلة والمتآنية وعلى العبور المتعاكس إذ «بحركة واحدة، وكلّه يتحرك الزمن»[1]. لتأكيد هذه الوحدة يلجأ مرلو-بونتي إلى مقارنتها بالحركة الجسدية فـ «الزمن هو الحركة الوحيدة التي تتوافق مع ذاتها في كلّ أجزائها شأن ما تشمل حركةُ كلّ الإنقباضات العضلية الضرورية لإنجازها»[2]. الخروج عن التصوّرين المثالي والواقعي في التعامل مع الزمن، أي الخروج عن تثبيته في الوعي أو في الأشياء معنا، محاولة إدراكه في انبساطه وانفلاقه وفي أبعاده المتلاقّة وتلك محاولة تعبير عن الذاتية في نفس الآن ولذلك « يجب أن نفهم الزمن كذات والذات كزمن»[3]. فالزمن يتذيّت والذات تتزمّن ولذلك ليس لي أن أقول إنّني في الزمن بل «إنّني أنا ذاتي الزمن»[4] في امتداداته وفي أبعاده وفي وحدة حركته. فالكينونة التي بها أتزمّن تعني أنني أحيا الزمن حاضرا والكينونة حاضرا لا تلغي ما كنتُه وما سأكونه. «ذلك أن زمنا جذوره ليست في حاضر ومن هناك في ماض لا يكون زمنا بل هو خلود»[5]. لكن الإحساس بالخلود كما يقول عنه مرلو-بونتي هو «إحساس منافق. الخلود يتغذّى بالزمن... الخلود هو زمن الحلم والحُلْم يحيل إلى اليقظة التي منها يستمدّ كل بناء»[6] وزمن اليقظة هو «مجال الحضور بمعناه الواسع. بأفقه المزدوج الذي هو أفق الماضي والمستقبل الأصليين مع اللانهائية المفتوحة لمجالات الحضور المنقضية أو الممكنة»[7] وزمن اليقظة هو أيضا زمن المعنى، فـ «الزمن والمعنى ليسا إلاّ واحدا»[8] من جهة الإقبال

الصفحة 481 من نفس المؤلّف أن الحاضر المفتوح «ليس منغلقا على ذاته وهو يتجاوز ذاته بأتّجاه مستقبل وماض»

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.479

2 -نفس المصدر ونفس الصفحة

3 -نفس المصدر، ص483

4 -Merleau-Ponty, PhP, p.481، في الصفحة 492 من نفس الكتاب يؤكّد مرلو-بونتي أن ليس للزمن « معنى عندنا إلاّ لأنّنا "إيّاه"... وهو تحديدا معنى حياتنا». وما يقوله مرلو-بونتي عن الزمن يقوله عن التاريخ أيضا، حيث يذهب في الصفحة 20 من **مغامرات الجدلية** إلى أن «التاريخ موضوع غريب: موضوع هو نحن ذواتنا وحياتنا التي لا تعوّض وحرّيتنا البرية مجسّدة فيه مقدّما ومعرّضة للخطر ومجازف بها في حرّيات أخرى هي اليوم من الماضي»

5 - Merleau-Ponty, PhP, p.489

6 -نفس المصدر، ص484

7 -نفس المصدر ونفس الصفحة

8 -نفس المصدر، ص487

والإنفتاح والتكثف واللاّإكتمال[1]. زمن اليقظة هذا الذي يتماهى والمعنى هو ذاته الذي يتماهى والحرّية، إذ الزمن الذي أنا إياه لست صنيعته فقط ولست خاضعا بالتمام لمجراه ولست منفعلا به كليا وهو لا يشرطني من الخارج إذ «يمكنني أن أجد فيه ملجأ ضدّه هو بالذات كما يحدث في قرار يلزمني أو في فعل تثبيت مفهوميّ»[2]. لذلك ليس يفيد التعلّل بضغط الظروف الخارجية، وإنما الأجدى البحث في الرّابطة الكلية بين الأنا وشروط وجوده. فالذات تنبسط في الخارج وتنفذ في الظروف والأوضاع فتحيلها إلى ملحق من ملحقاتها وهي تعمل من خلالها شأن ما يعمل الآخرون أيضا نجاحا وإخفاقا حين يتداخل ثقل الظرف وأسلوب الفاعل وجدارته فلا يضيق بما يحدث بل يحوّل ما يبدو قسريا إلى فضاء عمل وتحرّر بالفعل، وبالفعل يصبح الزمن صيرورة تاريخية إذ الفعل موقف متجذر في تجربة الحضور التي بها يكون الزمن زمنا. إن كل التحوّلات تنجز في مصهر الفعل وكل فعل يتطلّب كثافة طاقية هي ما به يكون الفعل تحويلا وتغييرا وذلك لا يؤمّنه إلاّ الحاضر[3]. ففي الماضي كما في المستقبل لا شيء يتحرّك وإنما الماضي والمستقبل ذاتُهما لا يكونان إلاّ انطلاقا من موقف راهن ومن منظور حاليّ ومن جهة متعيّنة هي التي تجعل «ماضيا ومستقبلا ينبثقان حين أنبسط بأتّجاههما»[4].

---

[1] -تعبيرا عن هذه الخواصّ جميعا يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 21 من **علامات** إلى القول: «إذا كنت أفكّر فما ذلك لأنني أقفز خارج الزمن في عالم معقول ولا لأنني أبتدع من جديد وفي كلّ مرّة دلالة انطلاقا من لا شيء وإنما لأن سهم الزمن يسحب كل شيء معه ممّا يجعل أفكاري المتلاحقة متأنية في معنى ثان أو على الأقلّ تتخطى فيها الواحدة الأخرى بشكل مشروع. وهكذا أعمل إنشائيا. فأنا قائم على هرم من الزمن أنا الذي كنته. إنني أتراجع لأتملّى وأبدع ذاتي لكن ليس دون عدّتي الزمنية شأن تنقّلي في العالم لكن ليس دون الكتلة المجهولة لجسدي. الزمن هو "جسد الفكر" هذا الذي يتحدّث عنه فاليري. الزمن والفكر يتداخلان. وليل الفكر مسكون بألق الكينونة». هذا التلازم بين الحضور والغياب وتجذيره في الحاضر يعبّر عنه **جان لوك نانسي** كالتالي: «الحاضر ينشق على ذاته: ذلك هو تنفّسه (éclosion). ولا يتعلّق الأمر أيضا بالإستعاضة عن الحضور بالغياب ولا بإغراق الحضور الحقيقي في هوّة -لن تكون هي ذاتها في النهاية غير فائض- حضور مرعب ولا ينقال. يتعلّق الأمر بعدم الإستسلام لا للنَعَمْ الميسور لجنائنية المعنى ولا لإغراء إعدامية مذهلة» (أنظر: J. Luc-Nancy, Hegel, *L'inquiétude du négatif*, éd Hachette, Paris1997, p.32)

[2] - Merleau-Ponty, PhP, p.488

[3] -من بين كتابات كثيرة تؤكّد هذه الفكرة ما يرد في رسالة يردّ بها مرلو-بونتي على سارتر مخاطبا إياه « لديك سهولة خاصّة بك في بناء وفي سكنى المستقبل أمّا أنا فأحيا الحاضر مع تركه متحيرا ومفتوحا كما هو. وما ذلك لأنني أبني مستقبلا آخر... ولا لأنني "إنسان متمرّد" أو لأنني بطل فأنا ابعد ما أكون عن ذلك. إن علاقتي بالزمن إنما تتم خاصّة من خلال الحاضر. هو ذا كلّ شيء» (من رسالة مرلو-بونتي إلى سارتر بتاريخ 8جويلية 1953، ضمن Magazine littéraire N°=320, Avril 1994, p.79)

[4] - Merleau-Ponty,PhP, p.481. تأكيداعلى علاقة الحاضر بالفعل يذهب هرفي بارّو إلى أن «كل ما يصير وكل ما يحدث يتم في الحاضر، وليس في ذلك ما يدهشنا فنحن ذواتنا لا نعمل إلاّ في الحاضر.

فانبثاق الزمنية إذن هو انبثاق في الحاضر الذي يمكّن من فهم حركة التاريخ كما تتم حاضرا وهو ما يمنع من التحليق التأمّلي ويمكّن من مشاركة فاعلة تلتزم بالحاضر فلا تؤجّل ولا تحتمي وإنما تؤوّل العالم وتغيّره بدءا من راهنها.

إذن ليس الحاضر المعنيّ هو الحاضر اللاّزمني الذي يلغي الزمن كما كان الحال مع القديس أغسطين مثلا[1]. الحاضر الذي يؤكّده مرلو-بونتي هو أشبه ما يكون

الحاضر هو موقع الفعل... وبالحاضر وحده ننخرط في نسيج الصيرورة» (أنظر: Hervé Barreau, «Temps et devenir », in *Revue philisophique de Louvain,* Tome86, quatrième série N°=69, Février1988, pp.13-14). على أن هرفي بارّو يلاحظ أن لا هوسرل ولا مرلو-بونتي ولا هيدغر قد وضعوا الحاضر في الفعل إذا كان الأمر متعلّقا بنا وفي السببية إذا كان الأمر متعلّقا بالطبيعة. وإذا كان مرلو-بونتي أكّد على الإطلال أكثر ممّا فعل هوسّرل الذي توجه اهتمامه أكثر إلى الحفظ فإن ما يشكو منه موقفه هو إغفاله للسببية. ويبدو أن مرلو-بونتي لم يفعل غير أن اتبع هيدغر الذي نسي أن الحاضر أغنى من المستقبل الذي كانه بما أن الممكن أصبح واقعا. وبالإجمال ما يؤاخذ به هرفي بارّو فينومينولوجيا الزمنية ليس هو إلحاحها على الحركة التركيبية للمستقبل والحاضر والماضي وإنما هو عدم رؤيتها أن هذه الحركة تابعة لحركة أكثر جذرية هي حركة السببية التي تنسل تدريجيا الحاضر الصائر. فالأساسي الذي تجاهلته الفينومينولوجيا كما اليمين الهيغلي الجديد هو أن الحاضر أثرى ممّا كان مستقبلا وتلك هي حقيقة الصيرورة التي يمحوها كل وصف يتجاهل دور الحاضر. (ص14-16). هذا النقد الذي يوجّهه هرفي بارّو للفينومينولوجيا عامّة ولمرلو-بونتي تخصيصا يستند إلى أحكام عامّة ولم نجده يحاور نصّا واحدا لأيّ من الذين ينقدهم، ومع ذلك فإن إغفال السببية من طرف مرلو-بونتي مثلا ليس جهلا بها وإنما هو عمل على عدم تشيئة الزمن وعلى عدم إدراكه كتتابع للآنات أو كتراكب للأحداث الخارجية دون إنكار للبواعث التي منها تنطلق قراراتنا. أمّا بخصوص اتّباع مرلو-بونتي لهيدغر الذي يرى أن «الزمنية تتزمّن على أنها المستقبل الذي كان» (Heidegger, *Etre et Temps*, p.412)، ويذكر مرلو-بونتي هذا التعريف في الصفحتين 480-481 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**)، فإن الصفحة 489 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** مثلا تثبت عكس هذا الإدّعاء حيث يؤكد مرلو-بونتي أن «الزمن التاريخي لهيدغر والذي ينبع من المستقبل، وبقرار حاسم يكون له مستقبله مسبقا وهو يتخلّص نهائيا من كل تشتت، هو زمن مستحيل وفق فكر هيدغر ذاته» ذلك أن الخلاص من التشتت لا يكون إلاّ مؤقتا، فضلا على أنه لا إمكانية للخروج ممّا هو زائف إلاّ بتجذّرنا في الحاضر الذي منه «تنطلق قراراتنا» دون أن تقطع مع دوافعها التي تضعنا في علاقة مع الماضي. فالزمن هو«قوّة التجاوز و"التعديم" التي تسكننا والتي هي نحن، وهي معطاة لنا مع الزمنية ومع الحياة »

1 -«من يكبح هذا الفكر ومن يثبّته ليكون له بعض السكون حتى يلمح منتشيا سناء الأبد الثابت دوما ليقارنه بالديمومة التي لا ثبات لها أبدا وليجد كل مقارنة مستحيلة؟ وسيرى أن طول الزمن قدّ قدّ من تعاقب خليط من الآنات التي ليس لها أن تتم متآنية، وعلى العكس من ذلك، في الأبد لا تعاقب، الكل حاضر بينما الزمن لا يمكن أن يكون حاضرا كله في نفس الآن» (أنظر: Saint Augustin, *Les confessions*, traduit par Joseph Trabucco, G. Flammarion, Paris1964, livreXI, ch11, p.261). وقد أوضح مرلو-بونتي في الصفحتين 471-472 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** -وهو يذكّر بالقدّيس أغسطين- كيف أن فهم الزمن على أنه آنات متعاقبة يقوّض في نفس الآن مفهوم «الآن» ومفهوم التعاقب. من جهته وهو يستشهد بالقدّيس أغسطين كان جاك لوغوف بيّن أن الوسيطيين بتمزّقهم بين الماضي والمستقبل حاولوا

بالحاضر الرواقي الذي لا يجمّع في ذاته المستقبل والماضي بل هو الحاضر الأكثر محدودية ودقة وآنية. إنه آن محض يقع القبض عليه لحظة انقسامه إلى مستقبل وماض وهو لا يكفّ عن الإنقسام[1]. إدراك الزمن من خلال الحاضر يقطع مع فهم الزمن كقوّة إفناء وتلاشي، وإذا كانت «تجربة الزمن تجربة حرمان دائم» فإنها أيضا تجربة «تعويض مستمرّ. فالزمن لا يأخذ لحظة من حياتي ولا جانبا من وجودي إلاّ وهو يعوّضني غيرها»[2]. على أن التأكيد على الحاضر لا يجعل الحاضر يتماهى مع الواقع بل الحاضر هو قدرة الإنفصال عن الواقع، هو تعال ولذلك فهمناه كأفق مفتوح فيه يُفتح المستقبل والماضي ليكون الفعل[3] و«الفعل الحقيقي ليس ممكنا إلاّ إذا قبل الإنسان بالزمن واعتقد أن حرّيته الحقيقية هي حرّيته الزمنية والحاضرة»[4]. لذلك «ليس الإقبال تجاوزا للزمن، إنه وعد بالأحداث»[5]. أي أنه انفتاح للعرضيّ به تكون حياة الإنسان مغامرة وليست تحقيقا لبرنامج محدّد سلفا تتشكل الكينونة

أن يعيشوا الحاضر بشكل لا زمني في آن هو لحظة من الأبد (أنظر: Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Gallimard, coll Folio, Paris1988, p.48). هذا الحاضر الأبدي يعود مرلو-بونتي إلى مناقشته في درسه للسنة الجامعية 1956-1957 بـ «مجمع فرنسا»، مبينا أن التقليد الفلسفي من القديس أغسطين إلى برغسون وسارتر، يعتبر أن الماضي هو الذي لم يعد موجودا والمستقبل هو الذي ليس بعد وحضورهما لا يكون إلاّ عن طريق الفكر، وهو ما يعني عدم إدراك دلالة الحضور الموسّع (أنظر: N, p.161)

[1] -أنظر: Gilles Deleuze, *Logique du sens*، مرجع مذكور، ص172

[2] - Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, PUF, Paris, 10è éd1987 (1ère éd1943), p.39

[3] -ممّا يؤكّد انفتاح المستقبل في الحاضر ما يقوله مرلو-بونتي في الصفحة 91 من علامات وهو يتحدث عن التاريخ على أنه «هذا النّضج الذي للمستقبل في الحاضر وليس التضحية بالحاضر من أجل مستقبل مجهول». أو ما يقوله في درسه للسّنة الجامعية1957-1958 بـ «مجمع فرنسا» : «كل لحظة حاضرة هي مستندة إلى المستقبل أكثر من كونها حبلى به. ففي تأمّلنا للعضوية في لحظة معيّنة، نلاحظ وجود المستقبل في حاضرها ذلك أن حاضرها هو في حالة عدم توازن... وفقدُ التوازن يبدو كلاوجود فاعل يمنع العضوية من البقاء في المرحلة السّابقة» (أنظر: N, p.207)

[4] -F. Alquié, *Le désir d'éternité*، مرجع مذكور، ص38

[5] -Merleau-Ponty, PM, p.116، في نفس الإتجاه تذهب فرانسواز داستير إلى أنه ليس لنا أن نتفكّر بمجيء الزمن وإقباله دون التفكّر حقا بإقباله وانبثاقه الفجئي وبخروجه عن ذاته وهو ما يعبّر عنه الفعل اللاتيني ex-venire, evenire الذي منه أشتق الإسم "حَدَث". والحدث هو ما لا ننتظره وهو ما يجدّ فجأة فيداهمنا. إنه العارض أو الطّارئ بالمعنى الحقيقي، ولنذكّر أن:

accident vient du latin acciodo (ad-cado) qui signifie littéralemrnt tomber sur.

Françoise Dastur, « Pour une phénoménologie de l'événement », in *La Revue Etudes phénoménologiques*, TomeXIII, N°=25, 1997, p.64). وبهذا الإعتبار فإنه يمكن القول إن الحدث يضع فكرة التاريخ موضع أزمة» (أنظر: François Zourabichvili, *Deleuze. Une philisophie de l'événement*, PUF, 2è éd1996 (1ère éd1994), p.19)

بمقتضاه على شاكلة الشيء أو على صيغة الواقع ولذلك كنا أشرنا إلى أن الحاضر لا يتماهى والواقع إذ هو خروج عن ذاته دوما لأنه تعال و«من هنا استحالة فلسفة **للوجود والعدم** : المستقبل ليس عدما والماضي ليس هو الخياليّ بالمعنى السارتري. من الأكيد أنه **هناك** الحاضر إلاّ أنّ تعالي الحاضر هو تحديدا ما يجعله قادرا على الترابط مع ماض ومستقبل، وهما عكسيا ليسا تعديما»[1]. فتعالي الحاضر هو ما يمكّن الكائن من عدم إخطاء كيانه الذي إذا كان له أن يتقوّم فإنّما بعدوله المستمرّ عن ذاته أي بعدم سكونه في هوية ثابتة، وما العدول والإنزياح والإختلاف إلاّ لأن الذات التي تتذيّت إنما هي تتزمّن أو هي تتكوّن في هذه « الدوّامة الممكّنة-المزمّنة»[2] وفي نفس الآن لا يتشكّل الزمن إلاّ من منظور من هو فيه[3] وذلك لا يكون إلا في الحاضر. «بهذا المعنى بإمكاننا أن نقول عن الحاضر إنه متعال بالمعنى الذي لا يمكن القبض فيه على الزمن إلاّ لمن يحيا الحاضر ويحضر لحاضر. لكن تعالي الحاضر بما هو علاقة وجود الذات بالماضي والمستقبل هو في نفس الآن تلاش مستمر ودائم وهو تفكيك لهوية الذات التي هي على وشك أن تكون ولكنها لم تكن أبدا وإنما هي دائما للإنجاز... (فــ) الكائن-الذات هو دائم البحث عن هوية تهرب منه في كل لحظة وبذلك تحكم عليه بأن يكون له تاريخ»[4].

---

1 - Merleau-Ponty. VI. p.249 (التشديد من عند مرلو-بونتي). وفي تعقيب له على محاضرة Gilbert Ryle, «La phénoménologie, contre the concept of mind » يشير مرلو-بونتي إلى ما يسميه بــ«التحيينية» (actualisme) عند فلاسفة يعتقدون أن لا وجود إلاّ لما هو حاليّ. وثمة فلاسفة آخرون يتساءلون عن قيمة مفهوم الممكن في علاقته بمفهوم التهيّؤ أو التأهّب (أنظر تعقيب مرلو-بونتي في cahiers de Royaumont n°=4. Minuit1962. p.95). وهو ما يعني -كما ستشير إلى ذلك Françoise Dastur في الصفحتين 67 و68 من مقالها المشار إليه أعلاه- ضرورة العمل على إعادة تحديد مفهوم الممكن. فــ «في الفلسفة الكلاسيكية الممكن هو الذي ليس واقعا وهو إذن أدنى من الواقع... (بينما) الممكن في المنظور الفينومينولوجي هو موقع إفراط بالنسبة إلى الواقع الذي يجعل منه "مقولة" أعلى من الواقع». أنظر أيضا في تحديد مفهوم "الممكن"...-Merleau- Ponty, PhP, p.XII; HT, p.101 102; RC, p.137

2 - Merleau-Ponty. VI, p.298

3 - ذلك ما يؤكده مرلو-بونتي أكثرمن مرة. ونكتفي للتدليل على ذلك بما يرد في الصفحة 237 من **المرئي واللامرئي** : «يجب أن يتشكل الزمن وأن تقع رؤيته دائما من منظور من هو فيه»، وبما يرد في الصفحة 244 من نفس الكتاب : «يجب أن نفهم الزمن كنسق يشمل الكل مع أنه لا يمكن أن يقبض عليه إلا من كان فيه».

4 -Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*, Aubier Montaigne, Paris 1981, p. 97 عدم تجمّد الذات في هوية مكتملة هو ما كان عبّر عنه مرلو-بونتي في الصفحة 487 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** بقوله «ليست الذاتية تماهيا سكونيا مع ذاتها : فمن الأساسي بالنسبة إليها كما للزمن، للكون ذاتية أن تنفتح لآخر وأن تخرج عن ذاتها». تأكيدا لنفس المعنى يعود مرلو-بونتي في الصفحة 71 من **المرئي**

هذه الهوية المرتجّة والصائرة والمنفلتة من ملاء الماهية هي التي على شاكلتها يكون التاريخ أيضا في تقلّباته وفي تعدد وتباين أصوله وفي فرادة وتراشح عناصره التراكمية والخصائص تلك تتيح إدراك جدَّة ما يحدث وارتكازه على المشهد التاريخي العام في نفس الآن. هذه الجدّة المتكررة التي تعلّمنا أن المألوف كان في البدء بدعة هي المؤشّر على أن لا المعنى ولا الحرية هما كسبان نهائيان مستقرّان في طمأنينة المفهوم، بل التاريخ ذاته «لا يمكن أن يكون مستقرا موقعيا إلا إذا كان متقلّبا إجماليا»[1]. جدلية الثبات والحركة تلك نلقاها في سلوكات الأفراد وفي تنوّع الثقافات والمؤسّسات وفي جدلية الرموز المتاحة والدلالات الجديدة وفي صراعات الأفعال وتوتّر التصورات كما في حفيف الوجود الذي يخترقه اللاّوجود وهما يظهّران في الحاضر الهارب من ذاته دوما ليتيح للماضي وللمستقبل إمكانا وللمعنى كما للفكر الذي يدركه تكوّنية صائرة لا مطلق لها غير مطلق انبساطها الذي هو اللاّإكتمال النابع من طبيعة الحاضر ذاته في إلغازه الذي لا تحصى فيه البدايات والنهايات. إن الحاضر ذاته غير مكتمل وهو ليس ملاء لا طيّة فيه، لأنه لو كان كذلك لاستغرق كل الماضي وكل المستقبل ولأصبح زمنا ربانيا لا أفق له، فـ «حاضر يستوعب فعليا الماضي بكامل معناه كماض وتخصيصا ماضي كل المواضي ويستغرق العالم بكامل معناه كعالم يكون أيضا حاضرا بدون مستقبل بما أنه لن يكون ثمّة أي احتياطيّ وجودٍ يمكن أن يأتيه منه أي شيء»[2]، وتصبح عملية الإستغراق في الحضور إذن إلغاء للزمن وليست انتصارا عليه، ذلك أن «الإنتصار الوحيد على الزمن هو التعبير عن الزمن»[3] والتعبير عنه يتأتى من تجربته كزمن حي بفرادته وتوتره وبما يشهد على تلك التجربة من أفعالٍ معانيها ليست موشومة بالتمام في ماضيها بقدر ما هي صائرة تكوينيا في أفق تواجدها.

إجمالا، تعالي المكان والزمان هو ما يمنع من الإنصهار ومن المباشرية ومن التطابق، وإذا كان ذلك التعالي هو الأفق الذي يحدّنا فإنه يظل مع ذلك أفقا مفتوحا إلى حد أنه يصحّ لفعلنا أن يمتد إلى ما وراء مكانه وزمانه الخاصين، وفي ذلك تأكيد للإختلاف أو الفرق وللمغايرة بل وحتى الفرقان، ولذلك يكون السؤال عن الإنسان وعن خصوصية سلوكاته هو سؤال عن معنى وجوده وعن حريته كيف تعلو على الوجود بقدر ما تذهب فيه عميقا.

واللامرني إلى القول : «بما أن الزمن يتعلّق بكل أليافه بالحاضر ومن خلاله بالمتزامن، فليس ثمة ما يمنع أيضا من وصف ذاتية كائنة في المكان وفي الزمان، بلغة الوقائعية لا بلغة الماهيات».

1 - Cornelius Castoriadis, «Le dicible et l'indicible», in *L'Arc* N° 46, 1971, p. 76

2 - Merleau-Ponty, PM, p. 154-155

3 - Merleau-Ponty, S, p. 255

2. التعالي هوية في الفرق

هذه الآصرة التي لا تتقطع بين الإنسان وحريّته تعاليا وانغمارا هي التي لم ترها «الفلسفات المتعالية من النمط الكلاسيكي»[1]، بل ولم ترها أيضا حتى الفينومينولوجيا المتعالية في صيغتها الهوسرلية[2] نتيجة تعويلها على وعي مقوِّم وكلّي القدرة تنبسط أمامه الموجودات عارية وتامّة الوضوح، بينما كان عليها أن تسائل لا أن تسلّم بإمكانية الوضوح التام والإنعطاء الكلّي وأن تعترف بأن الوعي «لا يمتلك قط غير رؤية جزئية وقدرة محدودة»[3] وأن لا تتعامل مع «الأنا المتعالي على أنه الذات الحقيقية ومع الأنا الأمبيريقي على أنه ظلّه أو أثره»[4]. لكن لصالح من يشنّ مرلو-بونتي الحرب على هذه الذات المتعالية؟ وكما تساءل جرائتز «إذا أزحنا الذات المتعالية هل يبقى لنا أن نطوّر فلسفة تستحق أن تسمى فلسفة "متعالية"، وأين ننزّل المتعالي الحقيقي إذن؟»[5]

إن الأنا الذي يتحدّث عنه مرلو-بونتي هو الأنا العلائقي والحواري وهو أنا تقويمي لا علاقة له بالأنانة لأن الأنانة مستحيلة من جهة المبدإ إذ لا مهرب من الوجود إلاّ إلى الوجود ولا نفي لكل شيء إلاّ بتأكيد شيء ما، وما رفض التواصل إلاّ صيغة أخرى

---

[1] - Merleau-Ponty, PhP. p.74

[2] -يبسط مرلو-بونتي في الصفحة 73 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** ما يكونه المسار المألوف لفلسفة متعالية وما يبدو عليه برنامج فينومينولوجيا متعالية كما يتجلى في الكثير من نصوص هوسرل بما في ذلك نصوصه المنشورة في آخر حياته. وما يخلص إليه مرلو-بونتي هو أن هذه الفلسفات تحوّل المجال الظاهراتي إلى مجال تعال من حيث أنها تقتلع الوعي من الوجود لتجعل الوجود كله حاضرا أمامه لا في انعطائه الملتبس وإنما من حيث هو ما يشكّله الوعي وقد بلور العالم الموضوعي والعالم المعيش ومن ورائه المجال المتعالي. وبذلك يصبح نظام الأنا-الآخرون-العالم، مجرّد موضوع بالنسبة إلى ذات واحدة حقيقية هي الأنا التأملي. يبدو إذن أن مرلو-بونتي يجعل هوسرل قريبا من كانط، وبالفعل ذلك ما سيعلنه صراحة في هامش الصفحة 320 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** حيث يؤاخذ فكرة الشميلة (synthèse) عند كانط كما في بعض النصوص الهوسرلية ذات الصبغة الكانطية على افتراضها كثرة فعلية عليها أن تتجاوزها. وعليه، بالنسبة إلى مرلو-بونتي «الوعي الأصيل ليس أنا متعاليا يضع أمامه بحرية كثرة في ذاتها ويشكلها كليا، إنه أنا لا يهيمن على المتنوّع إلاّ لصالح الزمن، وهو من الحرية ذاتها بالنسبة إليه قدر» هذا «الأنا النسبي والماقبذاتي (Prépersonnel) الذي يؤسس لظاهرة الحركة، وبالإجمال لظاهرة الواقع» يجب أن نستعيض فيه عن مفهوم الشّميلة بمفهوم الـ «مجمل» (Synopsis)

[3] -نفس المصدر، ص74

[4] -نفس المصدر، ص ص487-488

[5] - Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p.160

للتواصل وعليه لا أنانة إلاّ لمن يتمكّن من ملاحظة وجوده دون أن يكون هو ذاته شيئا ودون فعل أي شيء، إلاّ أن تلك استحالة بما أنّ «أن نوجد هو أن نكون في العالم»[1] والكيان في العالم فعل وقول ومعرفة وبالتالي علاقات وتواصل وحوار. إذن «لا يتعالى كل وجود نهائيا على الآخرين إلاّ إذا ما استمر عاطلا وراسخا في اختلاقه الطبيعي»[2] أي إلاّ إذا كان موضوعا محضا لا إمكان ولا قابلية ولا عرضية فيه، ولو استخدمنا الزوج الأرسطي لقلنا إنه ما يوجد بالفعل ولا تخالطه أية قوّة. فهل يمكن للوعي أو للأنا أن يوجد على هذا النحو؟ « أفعال الأنا لها هذه الطبيعة وهي أنها تتجاوز ذاتها بحيث لا وجود لعزلة الوعي. فالوعي بتمامه تعال، ليس تعال نخضع له -لقد كنا قلنا إن تعاليا كهذا هو انحباس الوعي- بل تعال فاعل»[3]. فالتعالي إذن انفصال يمكّن من التجاوز ومن فكّ العزلة والإنفصال تباعد وتفضية لا حرية بدونهما ولا معنى، إذ في هذا الفاصل المتحرك يكون الإختلاف الذي به يتأتى انبثاق المعنى وكيان الحرّية وفي ذلك الفاصل يكون الإمكان والمغايرة اللذان بهما نخرج عن صيغة التملّك التي يقيم بها الوعي موضوعية موضوع التجربة ويعود على ذاته كملاء وكيقين. وإذن مرّة أخرى، التعالي «وجود عن بعد»[4]، و«فكرة التعالي (كفكر للبون وليس تملّكا لموضوع)»[5]، و«ثمّة تعال للكينونة من حيث أنها يجب أن تكون بعيدة ليقع الوصول إليها دون واسطة»[6]. التعالي «هوية في العمق (هوية دينامية)، تعال بما هو وجود عن بعد، إنه المطروح هناك»[7]. هذه «الهوية الدينامية» كأن ديناميّتها كائنة في ما وراء الحركة والسكون بدلالتهما الفيزيائيّة أو كأن الحركة والسكون لا يقومان إلا على أساس منها بما فيها من بَوْنٍ أومن تباعد به يجيء الفرق أو الإختلاف إلى الهوية و«هذا البَوْن الذي يضع المعنى -وفق مقاربة أوّلية- ليس هو رفض أتصنّعه ونقص أقيمه كنقص بفعل انبثاق غاية أحددها لنفسي- إنه سالبية طبيعية وتكوين أول، لقد كان حاضرا دائما»[8]. لذلك يمكن عَدُّ الإختلاف تجويفا في

---

[1] - Merleau-Ponty, PhP, p.414-415

[2] -نفس المصدر، ص414

[3] -نفس المصدر، ص431

[4] - Merleau-Ponty, VI, p.234

[5] -نفس المصدر، ص251

[6] - Merleau-Ponty, N, p.150

[7] - Merleau-Ponty, VI, p.262

[8] -نفس المصدر، ص270

صلب الهوية شأن ما يعد اللاّوجود تجويفا في صلب الوجود وليس مجرّد ثقب كما يذهب إليه برغسون وسارتر[1].

التعالي إذن هو «عمل السّلب» وهو حين يدخل الهوية لا يلغيها وهو لا يأتي متأخرا لينضاف إليها أو ليقوم قبالتها كحدّ بديل وإنما هو يعمل في صلبها ليحوّلها ويحوّل ذاته ولذلك أكّدنا على التعالي كبوْن وكفرق أي كمسافة فاصلة-واصلة في نفس الآن، تمنعهما معا : التحليق والإنصهار. فـــ «علاقة الذات بذاتها تمرّ بالخارج والتوسّط يقتضيه المباشر أو ثمّة أيضا توسّط بالذات»[2]. هذا المرور بالخارج معناه تحويل وجهة التعالي ليصبح حركة نحو الخارج لا نحو الأعلى صعودا أو نزولا، إنه حركة بأتّجاه العالم وبأتّجاه الآخرين وتلك الحركة هي رديف الحرّية بما فيها من اِنفتاح وإمكان وعدم اِكتمال. فـــ «الأنا ليس ممكنا إلاّ من حيث هو حرّ ومتباعد... (إنه) ليس ممكنا إلاّ من حيث هو تعال أو لنقل من حيث هو تغلّب عبر الزمن ومن حيث هو شيء ما، لا هو متروك لانفعالية المدّ الدّاخلي ولا هو مشتّت في آنات الزمن الموضوعي»[3] وإنما هو المفصل المجسّد لتقاطع الطبيعي والثقافي والدّاخل والخارج والأنا والآخر والذات والعالم. فالوعي وعي مجسّد دائما من حيث اِنخراطه في جسم والجسم ذاته ينتمي إلى العالمين الطبيعي والثقافي ولذلك لا يمكن للوعي «أن يكون وعيا إلاّ بأعتماده على دلالات معطاة في الماضي المطلق للطبيعة أو في ماضيه الشخصي»[4]. وهو ما يعني تجاوزه لذاته دائما وذلك التجاوز هو فعل الحرّية ذاتها ذلك أن «كائنا غير حرّ إنما هو كائن منطو بإطلاق على ذاته حتى أنه يؤكّد ذاته تأسيسا على أنه غير قادر على أن يكون إلى جوار الآخر»[5]. فعدم القدرة على التجاوز والمغايرة والتجسد هو حرمان من الحرية كما من المعنى أيضا ذلك أن «هذا المعنى المجسد هو الظاهرة المركزية التي لحظاتها المجردة هي

---

1 -هذا الموقف من برغسون وسارتر يتخذه مرلو-بونتي وهو بصدد مناقشة مفهوميْ المكان والزمان اللذين لا فائدة من الإستغناء عن الأوّل منهما ولا من إدراك الثاني كانّصهار، وإنما الأجدى هو ضرورة « التحول من الشيء (مكانيا كان أو زمانيا) كهوية إلى الشيء (مكانيا كان أو زمانيا) كاختلاف أي كتعال وكوجود، دائما "خلف" وفيما-وراء وبعيدا» (VI, p.249). والواقع أن نقد مرلو-بونتي إنما يطال الوضعوية المفرطة والسلبية المطلقة والإمّية والتفسيرات السببية. فـــ «ضد مذهب التناقض والنفي المطلق أو مذهب إمّا وإمّا، التعالي هو الهوية في الإختلاف» (VI, p.278-279 (التشديد من عند مرلو-بونتي))، و«ما يحل محلّ الفكر السببي هو فكرة التعالي» (VI, p.280)

2 - Merleau-Ponty, RC, p.79

3 - Jan Pato ka, *Qu'est- ce que la phénoménologie*?، مرجع مذكور، ص ص 111-112

4 - Merleau-Ponty, PhP, p.160

5 - A. de Waelens, in Introduction à *De l'essence de la vérité*, traduction de A. de Waelhens et Walter Biemel, Nauwelaerts et Vrin, Louvain-Paris 1948, p. 36

الجسد والفكر والعلامة والدلالة»[1]. إذن إذا جاز أن نعرّف التعالي عند مرلو-بونتي كانبساط للوعي في الخارج ألا يحيلنا ذلك إلى القصدية الهوسرلية؟ وإذا عرّفناه كتجاوز ألا نبقى في المجال الذي حدده هيدغر لمفهوم التعالي؟

يتحدّث مرلو-بونتي في أكثر من موقع من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** عن التمييز الهوسرلي بين قصدية الفعل والقصدية الفاعلة[2] وهو تمييز غرضه بيان انبناء الأولى على الثانية وبالتالي محاولة التوصّل إلى توصيف فينومينولوجي لحزمة الرّوابط والعلاقات السابقة على كلّ معرفة موضوعية، لكن هذا الجهد الهوسرلي سيخفق في اغلب أطواره نتيجة تقديم الفينومينولوجيا الهوسرلية ذاتها كـ «فلسفة للوعي» أو للكوجيتو ومواصلتها بشكل خفي تدعيم الثنائية الديكارتية[3]. فبالنسبة إلى هوسرل نحن دائما إزاء «وحدة تركيبية» هي «وحدة الوعي» التي فيها تتشكل وحدة الموضوع الذي مهما كان تعدّد المنظورات والزوايا التي يتبدّى عليها فإنه ناتج في وحدته عن «عملية قصدية يحقّقها العمل التركيبي للوعي»[4]، وحتى إذا حاول هوسرل أن يجد وحدة أعمق وأسبق من الفصل بين الذات والموضوع فيما يسمّيه بـ «الهيولى» فإن هذه الهيولى كوحدة تركيبية لها في نفس الآن خصائص الشيء وخصائص الوعي. لم تكن إلاّ «موجودا هجينا يرفضه الوعي ولا يمكن أن يكون جزءا من العالم»[5]. لذلك يذهب مرلو-بونتي إلى أنه هنالك قبل حركة الوعي ما يجعل الوعي ذاته ممكنا وما يجعل الموجودات موجودة بالنسبة إلينا قبل رؤيتها ومعرفتها وتسميتها، و«القوس القصدي» هو الذي يتيح هذه الإمكانية. فـ «حياة الوعي -سواء كانت حياة معرفة وحياة رغبة أو حياة إدراكية- فإنها متضامّة بـ "قوس قصدي" هو الذي ينشر حولنا ماضينا ومستقبلنا ووسطنا الإنساني ووضعنا الطبيعي والإيديولوجي والأخلاقي أو هو بالأحرى يحدّد وضعنا في كلّ هذه الرّوابط. هذا القوس القصدي هو الذي يقيم وحدة الحواس ووحدة الحواسّ والتعقّل ووحدة الحساسية والقوّة الحركية»[6]. فمفهوم القوس القصدي (Arc intentionnel) مختلف عن القصدية الهوسرلية المعبّرة عن نشاط تركيبي يقوم به الوعي، لا فقط بما هو وعي فردي بل

---

[1] - Merleau-Ponty, PhP, p. 193

[2] -أنظر نفس المصدر، ص صXIII،478

[3] - Arion L. Kelkel, « Merleau--Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle », in *Merleau- Ponty, Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris1988, p.15

[4] - E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Vrin, Paris1969, p.36

[5] -J. P. Sartre, *L'être et le néant*، مرجع مذكور، ص26

[6] - Merleau-Ponty, PhP, p.158

من حيث هو الوعي الذي لا ينتمي إلى أي كان ويتضمّن الشروط العامّة لكل تجربة سيكولوجية أو فيزيائية. بصيغته هذه «يبقى الوعي الهوسّرلي قريبا من الذات الكانطية ومن الأنا الفيختي أو من الرّوح الهيغلي»[1]. فهو مهموم بالبحث عن الشمول واليقين النهائي، إنه يبحث عن معنى يوحّد شتات المعطى وعن قصد يوجّه كلّ المقاصد. وحتى إذا كانت العملية البنائية أو الإنشائية التي يعمل "الأنا" على تشكيلها دون عزلها عن المعيش هي المطمح الهوسّرلي، فذلك بالتحديد هو «مطمح هوسّرل الذي أخفق فيه دائما وهو إخفاق دائم لأن الحضور والمعنى لا يتطابقان أبدا بشكل تام»[2] وهو ما يعني أنّ الفلسفة تبقى عند هوسّرل منطقا متعاليا «يردّ ظاهرة الوجود إلى ظاهرة المعنى في صلب عقلانية موسّعة»[3]. إن طاغوت اللوغوس الميتافيزيقي الذي حاولت فينومينولوجيا هوسرل الخروج عن طوقه استعادته بعد طول الرّحلة لزيادة تحصين مواقع الوعي المتعالي أو على الأقلّ لترميم "الكوجيتو" الذي لم يخرج سالما ممّا تلاحق عليه من طعنات وممّا حُفِر تحته من هوات ما عاد بعدها أن نفكّر فيه بنفس الشكل الذي كان يقود التفكير قبلها في هذا "الحيوان العاقل" أو "الشيء المفكّر".

هذا "التجاوز" المرلو-بونتي ليس مؤشر علاقة سلبية بهوسرل بل هو « استحضار للّامفكّر فيه عند هوسّرل»[4]. إنه تساؤل عن «هذه البنية التحتية التي هي سرّ الأسرار وراء كلّ أطروحاتنا ووراء نظريتنا، وهل لهذه البنية أن تستند بدورها إلى أفعال الوعي المطلق؟ والنزول إلى مجال "أركيولوجيتنا" ألا يمسّ أدوات تحليلنا؟ ألا يغير شيئا في أنطولوجيتنا وفي فهمنا لفعل القصد ولموضوع القصد وللقصدية؟ وبالإجمال هل من مشروعية للبحث في نهاية الأمر عمّا يؤسس لحياتنا ولحياة العالم في تحليلية أفعال (الوعي)؟»[5]. هذه بعض الأسئلة التي تبعد مرلو-بونتي عن هوسّرل وهو ابتعاد لا يشير إلى تنكر أو استهجان للجهد الهوسّرلي وإنما إلى ضرورة التفكير بشكل مختلف عنه، وهو اختلاف نلحظه منذ أولى كتابات مرلو-بونتي. ففي **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** مثلا يضع مرلو-بونتي اللغة تحت اسم «التعبير» وهو لفظ يستعمله هوسّرل أيضا لتسمية أولى «البحوث المنطقية» ولكن

---

1 - Louis Lavelle, *Panorama des doctrines philisophiques*, éd Albin Michel, Paris1967, p.154

2 - J. Hyppolite, *Figures de la pensée philisophique*, PUF, Paris1971, TII, p.617

3 - نفس المرجع ونفس الصفحة

4 - Merleau-Ponty, S, p. 202

5 - نفس المصدر، ص208

دلالته تتغير جذريا من هوسرل إلى مرلو-بونتي. فالتعبير لم يعد -كما عند هوسرل- هذا المضاف الشاحب لموضوعات الوعي التي يقصدها وعي خالص، ذلك أن «الكلمة الأصلية مساوية بالتمام للفكر»[1] عند مرلو-بونتي. وبالتالي ليس هنالك فكر خالص كما عند هوسّرل، ذلك أن وضعية التعالي مستحيلة بدون كلمات وهو ما يعني أنّ هوسّرل يبقى في حمى المثالية شاء أم أبى، على أنّنا «نتجاوزهما معا التأملية والتجريبية بهذه الملاحظة البسيطة وهي أنّ الكلمة لها معنى»[2]. إذا كان هوسّرل شدّد إلى النهاية على أنّ العمليات التصوّرية هي المؤسّسة دائما بالنسبة إلى غيرها، فإنّا نلاحظ أن هذه العمليات ليس لها ما تؤسس بما أنّها ليست قادرة على تسمية ما تؤسّس وبما أنّه ليس في حوزتها هذه التسمية. إنّ ما يمكن تسميته قلبا للهوسّرلية هو إحالتنا من صلب الفلسفة الخالصة ووفقا لضروراتها ذاتها إلى اللّغة والمؤسّسة والمجتمع والتاريخ والعالم، مع تحوّل التفكير من لغة مؤسِّس / مؤسَّس إلى التفكير في التقاطع والمعكوسية[3]. فهوسّرل بقي حبيس نظرية التكوّن المتعالي للوعي، وقد بيّن دسّنتي أن هذه النظرية «ليس لها فقط أن تمد الفيلسوف بالمجال المحض والأساسي للبداهات القادرة على توجيهه في البحث عن المعنى الأول (وبالتالي عن المعنى النهائي) لكل معيش يعرض نفسه للتجربة، وليس لها أن تمكّن فقط... من إيصال "التجربة التي ما تزال خرساء إلى التعبير الخالص عن معناها». إنّ عليها... أن تؤمّن أساس المسعى الفينومينولوجي ذاته ببيان كيف أنّ الخفض الفينومينولوجي يمكّن الفيلسوف من تملّك التربة الأصلية» التي تتبدّى فيها في نفس الآن حياة الموضوعات التي يقصدها الوعي كما «الانبثاق الأصيل لتجربة قادرة على عرض... مضامينها الخاصّة»[4]. لكن هَوَس هوسّرل بالبحث عن هذه الأرضية القبلية والأوّلية سيبوء بالفشل نتيجة النفوذ والإمتياز اللّذَين منحهما للوعي وحتى حديث هوسرل عن «فينومينولوجيا تكوينية» في أعماله المتأخرة لن يزعزع هذا النفوذ وهذا الإمتياز. فـ « الأساس الأخير للفكر يظهر عند هوسرل وكأنه غريب عن التاريخ. إنه حميمية معنى بالنسبة إلى الفكر وليس حدثا يغمر الفكر أو يفترضه الفكر... فالوعي الذي تدرسه الفينومينولوجيا ليس منخرطا بأي حال في الواقع، ولا هو معرّض لحرج الأشياء أو التاريخ»[5].

---

[1] - Merleau-Ponty, PhP, p.207

[2] - نفس المصدر، ص206

[3] - أنظر: Cornelius Castoriadis, « Le dicible et l'indicible », in *L'Arc* n°=46, 1971, p.68

[4] - J. T. Desanti, *Phénoménologie et praxis*, éd Sociales, Paris1963, p.15

[5] - E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, pp. 34-35

إذن إذا كانت القصدية عند هوسرل هي فعل إعطاء المعنى في نفس الآن الذي هي فيه حرية وأصل[1] فإن التعالي هو الذي يحل محلها عند مرلو-بونتي، ذلك أن «التحليل القصدي الذي يحاول تشكيل المجال بخيوط قصدية لا يرى أن هذه الخيوط إنما هي فيوضاتُ وتأمثلاتُ نسيج ما وأنها تخلّقات في النسيج»[2] وهذا النقد ينطبق في نفس الآن على الفيزيولوجيا العصبية التي تبحث في الجسد الموضوعي عن رفع المثيرات إلى مرتبة الإدراك التام بفعل سمك الظواهر العصبية الخفية. فما يشترك فيه التحليل القصدي مع التصور الفيزيولوجي هو بقاؤهما حبيسَيْ «الفكر السببي والوضعوي والسالبي» أي عملهما من داخل الثنائيات وتقابل الحدود أو من داخل التتابعات والإستتباعات العِلّية بينما كان من الأجدى إدراك التحديد التضافري والملتبس للدوافع والبواعث ولعلاقتنا بالعالم الإنساني لا من خلال لُغزَيْ اللاوعي والدماغ وإنما من خلال البنى القائمة بين أفعالنا وبين مقاصدنا وهي بنى ليست كائنة وراء أو خلف هذه الأفعال والمقاصد، وإعادة توصيف حياة الناس وحياة الفكر في علاقته بالحقيقة من خلال بيان شبكة الروابط والعلاقات كتفرعات وتمايزات وتعاريق لمعمارية مكانية-زمانية هي معمارية العالم[3]. إذن وحتى إذا كان للتعالي المرلو-بونتي أن يحاكي القصدية فإن «هذه القصدية ما عاد يمكن فهمها من منظور فلسفة الوعي... (إنها) ما بالنسبة إليه لم يعد للوعي مع الأفعال والأحداث المعيشة التي تنظّم مساره الفينومينولوجي أن يكون أوّلا بالنسبة إليها»[4]. فضلا عن ذلك، من بين ما يؤاخذ به مرلو-بونتي التحليل القصدي هو عدم تمكنه من القبض على «التآني» أو التزامن الذي هو من طينة ميتا-قصدية. ذلك أن مجال القصدية هو مجال «وعي» الدلالات وفي هذا المجال لا وجود للتآني وبالتالي لا إمكانية للتوصل إلى الإنغمار في كينونة التعالي العصية على منظورات الوعي وعليه فإن منتهى القصدية هو اللحظة التي تكفّ فيها عن أن تكون قصدية لتصبح

---

[1] - يؤكد ليفيناس(Levinas) هذه الفكرة اكثر من مرة في كتابه المذكور أعلاه : «علاقة القصدية لا شأن لها بالعلاقات بين موضوعات واقعية. إنها بالأساس فعل إعطاء معنى»(ص22)، «بالنسبة إلى هوسرل الوعي هو ظاهرة المعنى ذاتها»(ص31)، «القصدية المرتبطة بفكرة البداهة والتي كثيرا ما وقع تأويلها كتأكيد لحضور الإنسان في العالم تصبح مع هوسرل هي تحرير الإنسان إزاء العالم. وفعل إعطاء المعنى... ليس التزاما كبقية الإلتزامات، إنه حرية وعلى العكس من ذلك كل التزام يمكن إرجاعه إلى معنى وبالتالي -ومن قبل أن يكون خضوعا من طرف الفكر إلى الموجودات- هو حرية وأصل» (ص39)، «ليست القصدية غير تجسيد الحرية ذاته» (ص40)

[2] - Merleau-Ponty, VI, p. 284 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[3] - أنظر نفس المصدر، ص285

[4] - Mikel Dufrenne, «Comment voir l'histoire?», in *Esprit* n° 66, Juin 1982, p. 47

تعاليا، أي هي لحظة الخروج عن طوق فلسفة الوعي التي تحاصر التحليلات الهوسرلية ذاتها، وهو ما يعني أن الفينومينولوجيا بصيغتها الهوسرلية لم تعد كافية ولذلك من الضروري توسيع حدودها مع إعادة اختبار وتطوير مفهوم القصدية، لا انطلاقا من أولوية الوعي وخيوطه القصدية وأفعال عنيه وإنما بدءا من الدوامة التي هي لحم ما عاد للفلسفة معه أن تفكر بوعي قائم قبالة موضوعه[1]. إذن هذه القصدية التي من داخل الوجود لم تعد قصدية بمعناها الهوسرلي أي فعلا شفافا ومتنفذا لوعي قصدي بل هي انحفار وتجوف لما هو حسي، فـ «إذا كان على الوجود أن ينكشف فذلك سيكون أمام تعال وليس أمام قصدية، سيكون هو الوجود الخام السّائخ العائد إلى ذاته، سيكون هو الحسي الذي يتجوف»[2].

إذا كانت هي ذي علاقة التعالي بالقصدية فما تكون علاقته بالتجاوز؟ يذهب هيدغر إلى أن «الكينونة بما هي المبحث الأساسي للفلسفة ليست جنسا لموجود مع أنها تَهُمّ كل موجود. فـ «كلّيتـ» ها يجب البحث عنها إلى أعلى. الكينونة وبنية الكينونة توجدان في ما-وراء كل موجود وكل إمكانية تحديد كائنة لموجود ما. الكينونة هي التعالي اللاّمشروط»[3]. فما دلالة هذا التعالي المحض أو اللاّمشروط؟ هل هو تعالي العالم أم تعالي الكينونة في العالم؟ يجيب هيدغر عن هذا السؤال في الفقرة التاسعة والستين من **كينونة وزمان** بقوله : «يمكن القول إن العالم «أكثر برانية» مما يمكن أن يكون عليه أي موضوع في كل مرة. فـ «قضية التعالي» لا يمكن أن ترتدّ إلى سؤال : كيف لذات ما أن تخرج إلى الخارج لتصل إلى موضوع ما، إذ حينها ستتماهى جملة الموضوعات مع فكرة العالم. السؤال الحقيقي هو : ما الذي يمكّن أنطولوجيًّا من الإلتقاء بالموجود داخل العالم وبالتقائه تقع موضعته؟»[4] فالتعالي لا يعود إذن لا لذات متعالية ولا للحركة التي تخرج بها الذات من ذاتها لملاقاة الموضوع وبيّن ما في هذا الحذر الهيدغيري من حرص على استبعاد لغة الميتافيزيقا حتى لا يقع تحريف

---

[1] - أنظر : Merlea- Ponty, VI, pp. 297-298

[2] - نفس المصدر، ص263

[3] - Heidegger, *Etre et temps*، مرجع مذكور، ص65. يلاحظ هيدغر في الهامش «أ» من نفس الصفحة أن Transcendens لا علاقة لها -رغم نغمتها الميتافيزيقية- بالمعنى الأسكولاني ولا بالمعنى الإغريقي للـKoivóv عند أفلاطون، بل على العكس من ذلك علينا أن نفهم التعالي بما هو l'ekstatique (حرفيا en dehors (ex) de soi, tenir (stasis): ex-stasis). وإذن لايشير لفظ ekstasis إلى الإهمال أو التخلي بل إلى التباعد والمغايرة والكيان خارج أو إلى هجر الذات ذاتها وهي تعهد بها إليها) وبما هو زمنية، والذهاب إلى حد «الأفق» وكيف «تصيب» الكينونة الكائن، بل وحتى فهم التعالي انطلاقا من حقيقة الكينونة بما هي عهد أو إقبال(ereignis)

[4] - نفس المرجع، ص429

مفهوم التعالي بتأويله وفق ثنائية الذات/الموضوع التي وقع استبعادها. فالتعالي عند هيدغر يتضمن الكثير من اللحظات كما أوضح ذلك كريستوفرمكن، أولاها هذا الذي يجاوز أو يتجاوز، نعني الدزاين، وثانيتها لحظة المجاوز« التي هي علاقة توجُّه شيء ما نحو شيء آخر وهو ما ينتج عنه وجود ما تقع مجاوزته أي الموجودات باتجاه ما يجاوزها، أي الكينونة وبذلك «تتمثل حركة التعالي أساسيا في مجاوزة الأنطيقي باتجاه الأنطولوجي»[1]. لكن هذه الإمكانية بالذات التي يستخدمها هيدغر هي التي يرفضها مرلو-بونتي إذ لا يتعلق الأمر عنده بمعرفة كيفية مجاوزة« الكائنات لذواتها باتجاه كينونتها وإنما بمعرفة كيفية تجاوز الذات لذاتها باتجاه العالم وهو تجاوز تخفق كل من المثالية والواقعية في إدراكه على الوجه الصحيح نتيجة تحريفهما لعلاقات التسبيب ونتيجة عدم إدراكهما الأصيل لمفارقة حركة الإنفتاح المزدوجة ونتيجة عدم تمكنهما من دلالة التجسد بما تقتضيه من تجذر في العالم بدلالتيه الطبيعية والإجتماعية[2].

إذن إذا جاز أن نعرّف التعالي عند مرلو-بونتي كتجسّد[3] فعلينا أن نعتبر بثلاثة مفاهيم أساسية وفق ملاحظة صائبة لكريستو فرمكن، هي مفاهيم الأساس والحدّ أو الحرف والغاية، معتبرين أن الأساس هو الإستطاعة والحدّ الذي هو حدّ الذات هو الجسد الخاصّ بينما تتماهى الغاية مع العالم[4]. فالتعالي الذي يبحث عنه مرلو-بونتي هو تعبير عن التجربة الشاملة

1- Christopher Macann, «Deux concepts de transcendance», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, 1986, p. 34. يلاحظ Macann في الصفحة 35 من نفس المقال أن المفهوم الهيدغيري للتعالي أقصى بعدين أساسيين هما: المحايثة والتجسد وهما بعدان أساسيان، الأول عند ميشال هنري والثاني عند مرلو-بونتي

2- أنظر الصفحة 417 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** حيث يذهب مرلو-بونتي إلى أن «قضية الكيفية الوجودية لما هو اجتماعي تلتقي هنا بكل قضايا التعالي، وسواء تعلق الأمر بجسدي، بالعالم الطبيعي وبالماضي، بالحياة أو بالموت فإن المسألة دائما هي معرفة كيف أنني يمكن أن أكون مفتوحا لظاهرات تتجاوزني مع أنها لا توجد إلا من حيث أنني أستردّها وأحياها، وكيف أن الحضور لذاتي الذي يحددني ويشرط كل حضور غريب هو في نفس الآن لا-حضور ويقذف بي خارج ذاتي. فالمثالية بجعلها الخارج محايثا لي والواقعية بإخضاعي إلى فعل سببي تزيفان علاقات التسبيب التي توجد بين الخارج والداخل وتجعلان هذه الرابطة (بيني وبين الخارج) مبهمة»

3- أنظر الصفحة 283 من **المرئي واللاّمرئي** حيث يذهب مرلو-بونتي في إحدى تقييدات أو ملاحظات العمل لشهر جانفي 1960 إلى ان «التعالي مرادف للتجسّد»

4- أنظر: Christopher Macann, «Deux concepts de transcendance»، مقال مذكور، ص ص40-41. فيما يتعلق بالإستطاعة أو القدرة، أنظر مثلا الصفحة 160 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** والصفحات 278 و309 من **المرئي واللامرئي** أما فيما يتعلق بالجسد الخاص وبالعالم فسنفرد لكل منهما فصلا، ولذلك لم نسهب في بلورتهما هنا

لـ «وجود الإنسان الملقى به في العالم الثقافي والإنساني... فالوجود يكون دائما خارج ذاته وهو لن يكون في ذاته إلا في هذه الثغرة وفي هذه الفتحة الزمنية، في ما نسمّيه تعاليه»[1]. هذا الوجود المتزمّن له ثقله وماديته والتباسه وحسيته، إنه «التعالي الصامت»[2] الذي هو قرين الكيان –في– العالم والذي عليه تتأسس كل أشكال التعلم والدربة والإنشاء الثقافي لأنه مرادف لأصالة البداءة الحسية ولانفتاح العالم وهو يطالني كـ «تعال تكوينيّ»[3] أي كتجسّد ما عاد لنا أن نفهمه كـ «"صعوبة" وكعيب في الجوهر الصقيلة للفلسفة»[4] شأن ما تفعل الفلسفات المثالية. هذا التعالي التكويني هو تعال فاعل وداخلي وموّرط في بنية الكائن وجسديته إذ «يجب أن يدرك جسد ما الأجساد إذا ما كان عليّ ألاّ أتجاهل ذاتي»[5]، هذا التعالي كتجسد وكتواصل بين الأجساد هو مرادف الأصالة أيضا حيث هذا التواصل الجسدي هو موطن العبارة المتعالية أو الأصيلة أي «تلك التي بها تستهلّ فكرة ما وجودها. لكن لو لم يكن ثمة إنسان له أعضاء تصويت أو نطق وله جهاز تنفسيّ –أو على الأقل– له جسد وله القدرة على التحرك ذاتيا ما كان ليكون ثمة كلام وأفكار»[6]. إذن التعالي كتجسد هو حضور في العالم مع التسليم بحضور العالم بما هو المَعين أو المزدرع الذي فيه تستنبت المعاني والحريات. إن التعالي كتجسد مساو للتعالي كحواسية، وهذه الحواسية «لا تكون بفعل الإدراك بل هي علّة هذا الفعل»[7] أو هي هذا العمق الذي تتأتى عنه الفروق والتمايزات والإنبثاقات المتبادلة وبذلك يكون التعالي تعاليا عموديا منبثقا من العمق وليس مهيمنا من علٍ، وهو تعال يعلّمنا «البحث عن العميق في المظهر وعن المطلق تحت أبصارنا»[8].

---

1 – J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Tome 2، مرجع مذكور، ص689.

2 – Merleau-Ponyt, VI, p. 266

3 – نفس المصدر، ص287

4 – نفس المصدر ونفس الصفحة

5 – نفسه

6 – Merleau-Ponty, PhP, p. 448

7 – Merleau-Ponty, VI, p.272

8 – Merleau-Ponty, S, p. 230، أنظر أيضا الصفحة 272 من المرئي واللامرئي حيث يذهب مرلو-بونتي إلى أن «الكلي ليس إلى أعلى بل إلى أسفل(كلوديل)، إنه ليس أمامنا بل وراءنا »

3. التعالي بما هو التِباس

التعالي كعمق مرادف أيضا للتوتر وللانفتاح الشمولي، بل إن توتّره هو الذي يتيح انفتاحه، فمن حيث هو «التِباس»[1] يؤشر التعالي على «توتّر» الوجود[2] وذلك التوتر هو الذي لا يجعل السّيف يسبق العذل، إذ من طبيعة الوجود أن يبقى مفتوحا ومرتابا لا أمر فيه قاطع ولا قرار فيه باتّ ولا قدم فيه راسخة ولا حدود فيه مرسومة نهائيا بحيث لا تُخترَق. وما التِباس الوجود هذا شائبة أو نقيصة فيه ولا هو إظلام متأت من معرفة إنسانية عيبها أنها ليست عليمة وإنما التعالي كالتباس منتمٍ إلى بنية الوجود ذاتها، فالإلتباس هو الوجود عينه وليس صفة ننعت بها الوجود[3]. لذلك ليس لظانّ أن يظن أن «إلها قد يقدر على سبر الأفئدة وعلى تحديد ما يأتي من الطبيعة وما ينجم عن الحرّية فينا. الوجود متحيّر في ذاته نتيجة بنيته الأساسية من حيث هو الفعل ذاته الذي به يحوز معنى، مَا لَمْ يَكن له معنى»[4]. إذن اللاّتحدّد والإلتباس والتوتر هي التي تجعل الوجود مفتوحا لحرّية لا تُغفل المصادفة والإتفاق ولا تتنكّر لثقل المكان والزمان ولمعنى يحرس ذاته من الإنقلاب إلى إيقان دغمائي ولا يسهو عن توتر تربة إنباته وإلاّ سها عن قلقه الذي هو به معنى. إذن وبإيجاز شديد، -وإجابة على سؤال كنا وضعناه- التعالي الحقيقي يتنزّل في الإلتباس ذلك أن «مرلو-بونتي يدعو الفيلسوف الذي همّه سبر لغز الكينونة إلى حَوَلٍ حقيقيّ»[5]، وهو هذا الشفع أو الحول الذي تحدّث عنه درس مرلو-بونتي لسنة 1957-1958 بـــ «مجمع فرنسا» من حيث هو « حَوَل أنطولوجيّ»[6] أي حركة متعاكسة لا ينفع معها أي اختزال لأنها متاهة الكينونة التي على

---

[1] -«اليقين الصامت لما هو حسي هو الوسيلة الوحيدة للكينونة حتى تتبدّى دون أن تصبح إيجابية ودون أن تكف عن أن تكون ملتبسة ومتعالية» (VI, p.267)

[2] -«نسمّي تعاليا هذه الحركة التي بها يتخذ الوجود على عاتقه وضعا فعليا ويغيّره. وبالفعل، لأنه تعالٍ فإن الوجود لا يتجاوز البتة أيّ شيء تجاوزا نهائيا وإلاّ فإن **التوتر** الذي يعرّفه يضمحل. الوجود لا يغادر ذاته أبدا وما هو إياه يستحيل أن يبقى خارجا عنه أو عرضيا بالنسبة إليه بما أنه يستردّه» (PhP, p.197) التشديد من عندنا)

[3] -«هذا الإلتباس ليس نقيصة في الوعي أو في الوجود، إنه ما يعرّفهما» (PhP, p.383). وإذن «لا يتعلّق الأمر هاهنا بالتباس نقدر على إزاحته بتطور المعارف، وإنما على العكس من ذلك يتعلق الأمر بالتباس لا يقهر (لأنه) متجذر في بنية الكينونة» (أنظر: Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, éd Klincksieck, Paris1976, p.306)

[4] - Merleau-Ponty, PhP, p.197

[5] - Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص71

[6] - Merleau-Ponty, RC, p.127

الفيلسوف أن «يصفها وأن يبلور مفهوما للكينونة تجد فيه التناقضات -التي لا نقرّها ولا "نتجاوزها"- لها موقعا»[1]. ومهما كانت مواقف النقاد من فلسفة الإلتباس المرلو-بونتية[2] فإنّا

---

[1] -نفس المصدر، ص128

[2] -منذ سنة 1947 وسم السيد فردينان ألكي (F. Alquié) فلسفة مرلو-بونتي بأنها فلسفة التباس في مقال له صادر بالعدد 59، أفريل 1947 من مجلة Fontaine تحت عنوان «فلسفة التباس، وجودية مرلو-بونتي»، وهو مقال يذهب فيه إلى تثمين عمق تحليلات مرلو-بونتي، إذ «يبدو أن مرلو-بونتي هو الأكثر تفلسفا»من بين الوجوديين الفرنسيين(ص48) إلا أن ألكييه يؤكد رفضه لأطروحات مرلو-بونتي لأن « منهجه مضاعف وهو بالتالي غامض»(ص52) وهو «يخلط بين التحليل السيكولوجي والتحليل الميتافيزيقي» (ص52) والكثير من عبارات مرلو-بونتي يقول ألكييه بشأنها «أعترف أنني لا أفهم جيدا هذه العبارات» (ص57) و«إنني أجد صعوبة كبرى في متابعته فأنا لست أقدر على التفكير في هذا الإلتباس الذي تختلط فيه الحدود التي مثّل تناقضها إشكالا»(ص58)، وكل القضايا عنده تجد حلولها إلا أنها لم تطرح كقضايا(ص68 سواء تعلقت بالمعرفة أو بالأخلاق والسياسة(ص ص68-70). قبل ذلك أي سنة 1946، وعقب مداخلة لمرلوبونتي بتاريخ 23 نوفمبر 1946 بالجمعية الفرنسية للفلسفة، كان أميل برييه قال مخاطبا مرلو-بونتي: «أرى أن أفكارك تعبر عنها الرواية والرسم أكثر مما تعبر عنها الفلسفة»(أنظر Merleau-Ponty, PP, p. 78). سنة 1947 أيضا صدر كتاب سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) تحت عنوان *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard 1947 وهي تستخدم لفظ الإلتباس بدلالة معاكسة تماما لما ذهب إليه الكييه(Alquié)، وهو استخدام قريب من استعمالات مرلو-بونتي إذ هو يشير عندها إلى «الإلتباس المأساوي لوضع البشر»(ص10) كوضع معقد تتكشف فيه «حقيقة الحياة والموت والعزلة والإرتباط بالعالم والحرية والإستعباد والتفاهة والأهمية القصوى لكل إنسان ولكل الناس»(ص12) ولذلك « لا يجب أن نخلط بين مفهوم الإلتباس ومفهوم العبث. فالقول بعبثية الوجود هو نفي أن يكون له معنى والقول بالتباسه هو التسليم باستحالة ثبات معناه وبضرورة العمل الدائم على حيازته» (ص186) وهي تعرّف الإلتباس أيضا كـ «توتّر» (ص220). لكن مع ذلك يبقى مفهوم الإلتباس أفقر عند دي بوفوار ممّا هو عند مرلو-بونتي إذ يظلّ محكوما عندها بفعل الذات المتحكّمة تماما بمصيرها وإرادتها وحرّيتها، وفي حين ترى دي بوفوار في فلسفة سارتر فلسفة إلتباس (ص ص13-17) يذهب مرلو-بونتي إلى العكس من ذلك تماما (أنظر مثلا، المرني واللامرني، ص ص290-291). أمّا دي فالنس الذي إستعار عنوان مقال ألكييه ليعنون به كتابه حول مرلو-بونتي، فهو وإن كان يؤيّد الكثير من أطروحات هذا الأخير إلاّ أنه يبدي مجموعة من التحفظات إزاء فلسفة الإلتباس بل ويستخدم اللفظ سلبيا أيضا. من ذلك مثلا أن موقف مرلو-بونتي من العلاقة بين الفينومينولوجيا والميتافيزيقا موقف ملتبس (ص385 من كتاب دي فالس المذكور أعلاه)، أطروحة مرلو-بونتي التي تقول إن المعرفة تتجذّر في الإدراك الحسّي هي أطروحة ملتبسة (ص 386)، وثمّة عند مرلو-بونتي «التباس سيء» في فهمه للمسألة التاريخية (ص387). الأب غزافيي تيليات (XavierTiliette) من ناحيته يستعرض موقف الباحث الإيطالي جيورجيو درسّي (Giorgio Derossi) الذي وضع كتابا عنوانه *Maurice Merleau-Ponty*, Turin1965، وهو موقف لا يرى في الإلتباس خصيصة لفلسفة مرلو-بونتي(أنظر: Xavier Tiliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, éd Seghers1970, pp.40-41) ويؤكّد الأب تيليات فيما يخصّه أن ما يميز فلسفة مرلو-بونتي ليس الإلتباس وإنما القصدية كقصدية ملتبسة (ص46-47 من كتاب تيليات المذكور آنفا). السيد هيد سياك (Heidsieck) يذهب هو أيضا -مستعينا برأي بيكلان (M. Piclin)- إلى أنه لا موقع للإلتباس على المستوى الجوهري. وهو إن دلّ على منطلق للأشياء فهو أيضا منطلق بداية مترددة لفكر غير متمكن، ولعل

سنعمل على تجذير مفهوم الإلتباس وبيان مرادفاته بما يفيد دائما في تفهم إشكاليّتيْ المعنى والحرّية.

نلاحظ أوّل ما نلاحظ استمرار هذا المفهوم عاملا من **بنية السلوك** حتى **المرئي واللامرئي**، وهو مفهوم يطال كل المباحث التي خاض فيها مرلو-بونتي كالجسد[1] والجنسانية[2] والإنسان -يتشعب علاقاته[3]- والتاريخ[4] والسياسة[5] والرّسم[1] واللّغة[2] والفلسفة[3].

كامل المسار الفكري لمرلو-بونتي يتأرجح بين هذين المعنيين وهو تأرجح سيجدّ كثيرا من أهمّية مفهوم الإلتباس (أنظر ص13-14 من كتابه المذكور أعلاه). أما السيد شركوساي (Charcosset) فيذهب إلى أن فلسفة مرلو-بونتي ليست فلسفة التباس كما وقع ترديد ذلك بقدر ما هي فلسفة مفارقة (Paradoxe). (أنظر: Jean-Pierre Charcosset, *Merleau-Ponty, Approches phénoménologiques,* Hachette, Paris1981, p.48)

[1] -في الصّيغة الديكارتية ليس للوجود إلا معنيين: «أن نوجد كشيء أو أن نوجد كوعي، وعلى العكس من ذلك تبيّن لنا تجربة الجسد الخاصّ نمط وجود ملتبس» (PhP, p.231)

[2] -«بإمكان الجنسانية دون أن تكون موضوعا لفعل يتعمده الوعي ان تحفّز الأشكال المفضلة لتجربتي. إن الجنسانية وقد وقع ادراكها على هذا النّحو أي كمناخ ملتبس فإنها تمتد إلى الحياة. بصيغة أخرى، اللّبس أساسي بالنسبة إلى الوجود الإنساني وكل ما نحياه أو نفكر به له دائما معاني عدّة» (PhP, p.197)

[3] -في ردّه على ملاحظة وجهها له هيبوليت (J. Hyppolite)، يقول مرلو-بونتي: «نحن دائما ملتبسون لحظة نحاول تفهم الآخرين. وما هو ملتبس هو وضع البشر» (PP, p.101). صيغة أخرى قريبة من هذه ولكنها تأتي بعدها بما يقارب العشر سنوات أي في مارس 1955- حين كان مرلو-بونتي يتحدّث عن العلاقة بين جاك ريفيار (J. Rivière) وكلوديل (P. Claudel) أي بين مناخين فكريين متباعدين لكن دون عدم اعتراف بعدم الفهم -تذهب إلى أن «من يجعل عدم الفهم في عداد صفاته، فقد فهم على الوجه الأكمل» (S, p.393)- «الجدلية الإنسانية ملتبسة: إنها تتبدّى أوّلا عن طريق البنى الإجتماعية أو الثقافية التي هي التي أوجدتها والتي تحبس فيها ذاتها. لكن هذه الموضوعات التي للإستعمال وهذه الموضوعات الثقافية ليس لها أن تكون ما هي لو أن النشاط الذي أوجدها لم يكن معناه أيضا نفيها وتجاوزها» (SC, p.190)- «كل التزام ملتبس لأنه في نفس الآن تأكيد وتقييد لحريّة» (SNS, p.125)- «كلّ شيء مصنوع وكلّ شيء طبيعي في الإنسان كما يحلولنا القول. بدلالة أن لا كلمة ولا سلوك لا يدينان بشيء للوجود البيولوجي المحض- ولا يتهرّبان في نفس الآن من بساطة الحياة الحيوانية ولا يحيدان بالسلوكات الحوية عن مقصدها، وذلك بضرب من الإنفلات وبقدرة فائقة على اللّبس قد يصلحان لتعريف الإنسان» (PhP, p.221) «لا أعرف ذاتي إلاّ في ارتباطي بالزمن وبالعالم، أي في الإلتباس» (PhP, p.397).

[4] -«التباس الظواهر التاريخية وتمظهراتها وتعدّد ملامحها ليس من شأنه ان يلزم المعرفة التاريخية بما هو مؤقت... وإنما هو بالفعل ما يجمّع كثرة الظواهر» (AD, p.31)

[5] -كثيرون هم الذين يعمون عن الإلتباس أو يرفضونه متعنتين إذ همّهم البحث عن «مذنبين كلهم إثم وعن أبرياء كلهم طهر وهم لا يدركون ان للصدق مزالقه وللحياة السياسية التباساها» (H T, p.XXXII) « لدى سارتر دائما أنا هو الذي أصنع العمق وأحفره وأقفل كل شيء وأغلق من الدّاخل سجني على نفسي. وعلى العكس من ذلك بالنسبة إليّ حتى الأفعال الأكثر خصوصية، القرارات مثلا (قطيعة شيوعي مع الحزب) ليست لا وجودا يتحول إلى وجود (أن يكون المرء شيوعيا أو غير شيوعي). إن هذه القرارات التي

وحتى إذا صادف أن ميّز مرلو–بونتي في الإلتباس «بين التباس رديء والتباس سليم»[4] فإن في ذلك إشارة إلى ضرورة الصبّر الفلسفي على ما يتهدّد «فلسفة الإلتباس» من طعون قد لا ترى فيها إلاّ «فلسفة ملتبسة»[5]. لذلك ليس في قول مرلو–بونتي :«لم أقل أبدا إنّني ساعمل فلسفة التباس»[6] «تبرّءا»[7] من هذا المفهوم، وكيف له أن يتبرّأ منه وهو من صميم الوضع الإنساني ومن تَلعة الفلسفة وتاريخها «عرجا» خلقيًّا لا عاهة نبحث عمّا يخفيها أو يبرئها أو يقلّل من حدّتها. فـ «هذا الإلتباس يجب أن نعترف به وأن نقوله»[8].

تحسم تبقى ملتبسة بالنسبة إليّ (شيوعي خارج الشيوعية إذا ما قطعت صلتي (بالحزب) وغير شيوعي داخل الشيوعية إذا ما انضويت مرّة أخرى)» (VI, pp. 290-291).

1 –«يخلط الرّسم جميع مقولاتنا: الماهية والوجود، الخيالي والواقعي، المرئي واللا–مرئي، وذلك ببسط ما في عالمه الحُلمي من ماهيات جسدية وتشابهات مؤثرة ودلالات صامتة» (OE, p.35). وكما لاحظت إليان اسكوبا (ELiane Escoubas) «يصنع الإلتباس قلب تاريخ الفلسفة في ملفوظاته البيّنة وهو قلب ينجزه بشكل مفارق الرسم ذاته... وهكذا لا يتنزّل الرّسم فقط في تاريخ الرّسم وإنما أيضا وبدءا في تاريخ الفلسفة Eliane Escoubas, « La question de l'œuvre d'art: Merleau-Ponty et Heidegger »,) « in *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expériences*, éd Jérôme Millon, (Grenoble1992, p.129

2 –«بالكلمة أو بالتلقائية نعيّن بأفضل شكل هذه الحركة الملتبسة التي تصنع الكلي مع الفردي وتصنع المعنى مع حياتنا» (PM, p.203)

3 –«أمارة الفيلسوف وثاقة التلازم عنده بين الميل إلى البداهة وحسّ الإلتباس» (EP, p.14)، «عرج الفيلسوف فضيلته» (EP, p.61)... ليست هذه الشواهد هي كل ما يقول مرلو–بونتي في الإلتباس وإنما هي نماذج دلّلنا بها على حضور مفهوم الإلتباس عنده في أكثر من كتاب وعلى امتداده إلى اكثر من قضية

4 - Merleau-Ponty, EP, p.14

5 –لقد كنا أشرنا إلى هذا المنقلب، ثمّ إن التأكيد كان صريحا لدى السيد فرنسوا روجيه (F. Rouger) وهو يتساءل عن الوجود كيف يكون اقتصاديا أو جنسيا وعن الجنسي والإقتصادي كيف يخترقهما ويتعالى عليهما الوجود بقوّة حركته، وتبعا لهذا التساؤل «توشك فلسفة الإلتباس أن تبدو هي ذاتها فلسفة ملتبسة» (F. Rouger, « La politique et l'histoire chez Maurice Merleau-Ponty », in *Les Etudes* (*philosophiques*, octobre- decembre1979, p.442

6 - *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, éd de La Baconnière, Neuchâtel, 1952, p.221, cité par Denis Boisseau, « Merleau-Ponty et l'ambiguïté », in *Les Etudes philosophiques*,N°=2, 1992, p.229

7 –اللفظة يستخدمها الأستاذ محمّد محجوب بشكل عارض والحق يقال لأنه يذهب من بعدها مباشرة إلى أن العلامة الفارقة للفيلسوف إنما هي «حسّ الإلتباس وحتى حاسّة الإلتباس تختص به ويختص بها» (من تقديمه لتقريظ الحكمة، ص13)

8 - Merleau-Ponty, VI, p.291

الفلسفة كما تاريخها ملتبسان وذلك الإلتباس إنما هو الذي به «تعاين (الفلسفة) الإئتلاف المبدئي والخلاف الفعلي بين الذات والآخرين والحق»[1]. ولعل في هذا الموقف ما يذكّرنا بما كان يقوله ابن رشد من أن «المذاهب ليست تتباعد كل التباعد»[2] أو بذلك الموقف الليبنيزي الذي يقرّ الفلاسفة على ما أنكروا ويخطّئهم في ما أكّدوا أو بتلك « الفلسفة الأبدية»[3] التي فعلها هو الحاضر منها أبدا في تكريره ومعاودته. وليست هذه الفلسفة شيئا آخر غير «الإنسان ذاته ككائن مفارقيّ ومجسد واجتماعي»[4] وبما هي كذلك فإن التباسها لا يعني حيادها. كثيرا ما رددت كتابات مرلو-بونتي تشنيعها بـ «التحليق وبـ «الحياد» أو «اللامبالاة» أو «العين الربانية» وحتى إذا كانت لا تختار بين حزب وحزب وبين إيديولوجيا وأخرى «فإن الفلسفة موقف في العالم وليست استنكافا»[5]. إنها التزام مفتوح و«ليست اللعب على حبلين»[6] مثلما يرى سارتر في موقف مرلو-بونتي. إذن إذا كان لمرلو-بونتي أن يتبرأ من الإلتباس فمن ذلك الإلتباس الذي يُفهم كهروب أو كخلط أو كتشوّش أو كريب ولذلك نجده يعمل في كل مرة على التمييز بين مفهوم الإلتباس -الذي لم تعتده الفلسفة- وبين ما يتهدده من سلبية التأويلات أو يتحكم به على غير وجهه الحق في تاريخ الفلسفة ولذلك أيضا نجده يؤكد منذ سنة 1946 أنه «يوجد تناقض نافل يتمثل في تأكيد أطروحتين متنافيتين في نفس الآن وتحت نفس العلاقة. وتوجد فلسفات تبين التناقضات الحاضرة في صلب الزمن وفي صلب كل العلاقات. كما يوجد اللاتناقض العقيم للمنطق الصوري وتوجد التناقضات المشروعة في المنطق المتعالي»[7]. لا يتعلق الأمر إذن برفع التناقض كشعار تتجمّل به الفلسفة

---

1 - Lettre de Merleau-Ponty à Sartre en date du 8 Juillet 1953, in *Le Magazine littéraire* N°=320, Avril1994, p.76

2 - ابن رشد، **فصل المقال**، ضمن **فلسفة ابن رشد**، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982، ص25

3 - تنسب عبارة Philosophia perennis إلى ليبنيز ولكن G. Vallin يذهب في الصفحة 32 من كتابه: *La perspective métaphysique*, PUF 1959 إلى أنها تعود إلى Augustinus steuchers الذي له كتاب نشر سنة 1540 تحت عنوان *De perenni philosophia* ؛ وكان Foucher هو الذي أوصى ليبنيز بقراءة هذا الكتاب، وهي التوصية التي يردّ عليها ليبنيز شاكرا في إحدى رسائله إلى فوشيه (أنظر: Pierre Nguyen Van-Huy, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, éd de La Baconnière, Neuchâtel -(Suisse) 1968, p. XVI, note 7

4 - Lettre de Merleau-Ponty à Sartre en date du 8 Juillet 1953، مصدر مذكور ص76

5 - نفس المصدر، ص77

6 - من رسالة سارتر إلى مرلو-بونتي، وهي الرسالة التي يردّ عليها مرلو-بونتي وعقب رده ثمة رسالة ثانية لسارتر. أنظر قول سارتر في الصفحة 72 من **المجلة الأدبية** المذكورة أعلاه.

7 - Merleau-Ponty, PP, p. 55

ذاتها ولا بإقصائه لتؤمّن تماسكها ونسقيتها ولا بالعمل على حله لتوفر لحقائقها سلما أبدية معزولة عن كل التناقضات ولا بالإحتياط منه لأنه علامة فكر متلعثم. فالإلتباس «لا يتمثل في أن تكون لنا صورتان متناوبتان لنفس الموضوع وإنما في أن نفكر بقوة وبصدق أن ذات الكائن خيّر وشرير. وحينما أتحدث عن الإلتباس فليس ذلك تعبيرا عن فكر مرتبك ينتقل من الأسود إلى الأبيض ويؤكد الأسود ثم الأبيض. إنني أقصد إلى فكر يميز ،ختلف العلاقات بين الأشياء وإلى الحركة الداخلية التي بها تنتمي تشاركيا للأضداد»[1].

إذن ليس الإلتباس سمة عارضة وإنما هو معشّق في نسيج الكينونة وداخل في بنية الوجود وهو ما به يكون الفرق أو العدول لكسر البنية الإنصهارية أو لتفجير التطابق وإدخال الفرق في صلب الهوية شأنه شأن التعالي. فحتى أفلاطون ذاته قد «وهب الحركة والحياة للأفكار... وهو إنما فعل ذلك بكسر منطق الهوية وببيان تحول الأفكار إلى أضدادها»[2]، فالإلتباس إذن ليس تلفيقا[3] ولا هو «مسلك أول تتوغل في ما ورائه سبيل حاسمة تطال وتعثر على واقع هو الواقع وعلى حقيقة هي الحقيقة»[4] وإنما الإلتباس هو المعكوسية ذاتها التي يتحدث عنها مرلو-بونتي والتي لو طبّقناها على كتاباته هو لأفادتنا بأن «معكوسية اللحم هي الماهية المقبلة للإلتباس كما أن الصيرورة لحما أو التجسد الذي لم يعد أنطو-تيولوجي

---

1 - *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, p.227, cité par Denis Boisseau, « Merleau-Ponty et l'ambiguïté »، مقال مذكور، ص233

2 -Merleau-Ponty, PP. p.76. يأتي موقف مرلو-بونتي هذا وهو بصدد الرّد على السيد أميل برهييه (E. Bréhier) الذي كان قارن بين موقف مرلو-بونتي من الفلسفة من حيث هي إنخراط في العالم وتشابك مع الأشياء لتتبّع كل انثناءاتها وهو ما يجعل موقف مرلو-بونتي قريبا من موقف بروتاغوراس، وبين الموقف الذي يرى فيها حركة معاكسة لهذه، أي حركة الفكر عاملا على مغادرة وتجاوز عدم كفاية الإدراك الحسّي شأن ما فعل أفلاطون. وهو الموقف الذي ينحاز إليه السيد أميل برهييه (أنظر PP, pp.73 - 75)

3 -«يفقد الفكر فضيلته والتراث قوته والقضية خصبها مذ تصطدم بالأزواج الكلاسيكية للأضداد التي عدّت غير قابلة للتجاوز. ونحن لن نفهم شيئا من آثاره (مرلو-بونتي) وشخصه إذا لم ندرك أن هذا الإلتباس إنما قُدّ من صرامة مذهلة ومن إحتقار تام للتلفيق وللمهادنة» (Alphonse de Waelhens, « Situation de Merleau-Ponty », in *Les Temps Modernes*, n°=184-185, 1961, p.397)

4 -F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص10. مثل هذا القول للسيد هيد سياك هو تأكيد للأطروحة المكرورة التي تتعامل مع مرلو-بونتيين ومع فلسفتين عنده أو على الأقل مع منعرج في هذه الفلسفة. أمّا نحن فأميل إلى تأكيد فلسفة واحدة عند مرلو-بونتي وهي فلسفة تعود على ذاتها لتعيد "خدمة" مفاهيمها فتكون "مبتدئة" دائما وذلك هو روح الفينومينولوجيا ذاتها بما هي الفلسفة وليست تمهيدا للفلسفة (لتأكيد هذه الفكرة أنظر مثلا François Laruelle, « Du monde comme méthode », in *Maurice Merleau- Ponty, Le psychique et le corporel*, pp.180-182; Paul Ricœur, « Hommage à Merleau-Ponty », in *Esprit*, Juin1961, p.1119; Xavier Tiliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, p.19,49 ...)

بالتمام هو الماهية الإيجابية للنقد المزدوج للمذاهب المتقابلة»[1]. لذلك تذهب آخر صفحة من بنية السلوك إلى المطالبة بإعادة تعريف الفلسفة المتعالية لفك الأقمطة التي كبلها بها المذهب العقلي والنقدي ولتوسيع مداها حتى تشمل الواقع ذاته وحتى تُبَيّن أن « «الشيء» الطبيعي والعضوية وسلوك الآخرين وسلوكي لا توجد إلا بمعناها إلا أن المعنى الذي ينبجس فيها ليس بعد موضوعا كانطيا والحياة القصدية التي تقومها ليست بعد تصوّرا و«التفهم» الذي يمكّن من ولوجها ليس بعد تعقلا»[2]. وبالتالي فإن الإلتباس كما التعالي هما العملية البدئية المنبثقة من صلب كثافة الوجود الحسي والفاتحة إياه كأفق وكحدّ متباعد ولذلك لا تطابقَ كليٌّ ولا تعالي إلا وهو نسبيّ وفي ذلك تعبير أيضا عن التباس المعنى والحرية، إذ لا معنى تُختزل فيه الأشياء ولا شيء يَستغرق كل المعاني ولا حرية تعاند كل الأقدار ولا قدر ينقدر على كل الحريات. فثمة دائما فائض من الجهتين لا يقدر عليه أي خفض فـ «الحرية والقوة والسعادة والحب والموت لا يمكنها في أي شكل من أشكال الوجود المشترك أن تتخلص من الإلتباس»[3] ولذلك «لا قدر ولا فعل حرّ بإطلاق، وحده حقيقي هنا أيضا المضاعف أو البين–بين» [4]. هو ذا الإلتباس الذي جعل من «مرلو–بونتي مفكرا عظيما في البين–بين الذي هو أكثر ممّا بين الإثنين، إنه ما بين–بين البينين»[5].

إذن إذا كان التعالي مجاوزة وتباعدا وفرقا وتوتّرا وتجسّدا والتباسا فإن هذا الحدّ الأخير هو الذي يستغرق الحدود الأولى في تقديرنا لأنه كاللون الرّمادي الذي هو جنس الحالة الوسيطة بين لونين وهو ما عبّرت عنه لغة مرلو–بونتي بالتلافّ والتصالب والإنشباك والتقاطع، وجميعها مفاهيم كأنها تفسد سعادة الحدود وسلمها فـ «المؤكّد هو أن الفلسفات المجرّدة ذات المفاهيم الدّقيقة والحدود البيّنة كانت تصلح للأزمنة السعيدة. أمّا زمن الفلسفات العينية فتَعِسٌ»[6]. فلسفات الوضوح والدقّة «تتجاهل أو تخفي البعد المأساوي للوجود

---

[1] - « Du monde comme méthode »، François Laruelle، مقال مذكور، ص181. في الصفحة 180 من نفس المقال يذهب إلى أن المرئي واللامرئي «إنما هو بحق خارطة محايثة لا نهائية لملفوظات فينومينولوجيا الإدراك الحسّي»

[2] - Merleau- Ponty, SC, p.241

[3] - « Situation de Merleau-Ponty »، Alphonse de Waelhens، مقال مذكور، ص396

[4] - « Hommage à Merleau-Ponty »، Paul Ricœur، مقال مذكور، ص1118

[5] - Anne Timbert, « Chiasme et disjonction. La proximité chez Merleau-Ponty et Blanchot », in *Revue d'esthétique*, n°=28, 1996, p.183

[6] - Robert Campbell, « De l'ambiguïté à l'héroïsme chez Merleau-Ponty » ,in *Cahiers du sud* n°=390-391, octobre-décembre1966, p.282

وللفعل البشريين اللذين غالبا ما يضعاننا في مواقف لا تجد لها حلاّ دون ثمن»[1]. لكن قلق الفلسفة العينية كفلسفة التباس ليس تعبيرا عن حزن هذه الفلسفة وكآبتها وارتدادها إلى اليأس[2] وإنما هو تعبير عن التوتر الذي قد يؤدّي حتى إلى ما وراء المحايثة/التعالي. ذلك أنه ليس لنا أن «نختار بين عدم اكتمال العالم ووجوده وبين الإلتزام وكلية حضور الوعي وبين التعالي والمحايثة، بما أن كلاّ من هذه الحدود حينما يقع تأكيده بمفرده يُظهر ضديده»[3]، وعليه فإن ثمة «محايثة مبدئية وتعال فعلي»[4] وفي ذلك تجاوز للمثالية وللواقعية في نفس الآن ولداخلية الوعي كما لبرانية الموضوع ولملاء الوجود كما لخواء العدم ولعرضية الموقف كما لمطلقية الحرّية.

إجمالا، التعالي الذي عبّر عنه مرلو-بونتي ليس مجرّد حركة للوعي الفردي وهو يتجاوز ذاته[5] وإنما هو الإنفتاح الذي يعبّر في نفس الآن عن جملة المقاومات المعارضة لكل أشكال اختزال المعنى وإغلاقه وتسييجه وعن الإطلالة الإنشائية على أفق الحرية من حيث هو ما يعلو على كل موجود ولكن من حيث أن شاقوليتها تلك هي ما به تتمظهر في الحريات العينية، فالحرية ليست واحدة من بين الحريات وإنما هي ما تؤكده باستمرار كل

---

1 - Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris1996, p.212

2 -يقول ألكيي «لا يبدو إذن أن فلسفة مرلو-بونتي قد تخلّصت من حزن الوجودية ومن حزن كل الفلسفات التي يرتد فيها الإنسان إلى ذاته، وكما بيّن هيغل إن مثل هذا الإختزال يؤدّي دائما إلى اليأس» (F. Alquié, « Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Merleau-Ponty »)، مقال مذكور، ص ص61-62

3 - Merleau-Ponty, PhP, p.383

4 -أنظر الصفحة 418 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** حيث يقول مرلو-بونتي: «إذا كان الماضي والعالم يوجدان فيجب أن تكون لهما محايثة مبدئية -إنهما لا يمكن أن يكونا غير ما أرى ورائي ومن حولي - وتعال فعلي- فهما يوجدان في حياتي قبل ظهورهما كموضوعات لأفعالي القصدية»

5 -يذهب ألكيي إلى أن «الإحساس بالتعالي الذي هو أساسي في الوعي الإنساني بالإمكان تفسيره إمّا انطلاقا من البرانية ومن التعالي الفعلي للموضوع وإمّا انطلاقا من الرّوح (Esprit) ومن التعالي المبدئي للكلية بالنسبة إلى الوعي الفردي وإمّا أخيرا انطلاقا من حركة الوعي الفردي ذاته الذي يصبح حينها "تعاليا" وتجاوزا لذاته. ويبدو لي أن الوجودية تتعلّق بهذا المعنى الثالث، والكثير من عبارات مرلو-بونتي تستحضر هذا المعنى أيضا» (F. Alquié, «Une philosophie de l'ambiguité: l'existentialisme de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص57). إذا كان التجاوز من معاني التعالي فليس ذلك لوعي فردي مقوّم ومحايد، فالوعي ذاته مجسد وغير معزول، وقد كان صادف مرلو-بونتي أن أكد في الصفحتين 418 -419 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسي** أنه «مع العالم الطبيعي والعالم الإجتماعي كنا اكتشفنا المتعالي الحقيقي الذي ليس هو مجموع العمليات التكوينية التي ينبسط بها عالم شفاف ودون ظلال ودون كثافة أمام متفرج محايد، وإنما هو الحياة الملتبسة التي تجد فيها التعاليات جذورها والتي تضعني من خلال تناقض أساسي في علاقة تواصل مع التعاليات، وعلى هذا الاساس تجعل المعرفة ممكنة»

الحريات وهي بالتالي تمتحن ذاتها في مباشرتها للظروف والأوضاع. فــ « «ما هو حر» هو حرية الحر والمقيّد»[1] أو هو تأكيد «داخلية الخارج (كــ) داخلية مقيدة... بين المحايثة والعلاقة بمتعال خارجي (ثمة) أفق وثراءُ وخصوبةُ مضمون وليس هو موضوع جاف»[2] وهو ما يعني تجاوزَ إمّية المحايثة–التعالي[3] والإبتعاد عن «مطاردة الموجود لذاته للموجود في ذاته»[4] للإلتقاء بحركة التعاكس وبالمواقع المتحركة والصائرة التي تفتح على أفق الحرية كمطلق لكنه مطلق غير مفصول عن التباس التجربة وعينيتها وإلا كان مطلقا ميتا من حيث هو مطلق الوعي الذي يرتدّ بنا إلى الذات المتعالية التي نسيت قبليّتها الماديّ. وإذن تعيد فينومينولوجيا مرلو–بونتي فتح التعالي في الإلتباس وهو حل لا ترتضيه إلا فلسفة رافضة لكل التباس.

---

1 - Merleau-Ponty, CC, p. 304

2 - نفس المصدر، ص305

3 - يذهب مرلو-بونتي في نفس المصدر إلى أن «الإلتباس أساسي بالنسبة إلى الجدلية وإلى التجربة ذلك أنه عن طريقه يمر الموضوع في الذات والعكس بالعكس. فلا وجود لمحايثة، ثمة تعلم حقا» (ص301). ويؤكد في الصفحة 303 أن «العلاقة بمتعال خارجي أو على العكس من ذلك (تأكيد)المحايثة (دغمائية الفلسفة) إنما يتساويان فعليا»

4 - نفس المصدر، ص319

الفصل الرابع

قسمة الحرّية

1. الإنّيّة والآخريّة
2. الإتيقي – السّياسي

الـفصل الـرابع

قـــسمة الـــــــــحرية

1. الإنّية والآخريّة

كنّا ذكرنا في الفصل السّابق أن «قضية الكيفية الوجودية لما هو اجتماعي تلتقي... بكل قضايا التعالي»، وبالفعل كانت علاقة الأنا بالآخر واحدة من أعسر المشكلات التي واجهها مرلو-بونتي، خاصة أن هوسرل قد عمّق إشكالية هذه العلاقة ولم تتمكن فينومينولوجيته من حلّ ما وضعته من إشكالات. ولعل ما كانت فيه هذه الفينومينولوجيا من حرج إنما مأتاه نوعية تعاملها مع الأنا ومع الذات ورجوعها بهما إلى الكوجيتو الديكارتي، وهو رجوع يبدو معه إدراك علاقة الأنا بالآخر أمرا مستحيلا ذلك أن «الأنا لا دلالة له إلا من حيث أنه هذا الوعي بالذات... كل تجربة تفترض ملامسة الذات لذاتها وكل معرفة ليست ممكنة إلا بهذه المعرفة الأولى. والآخر سيكون أنا يتبدى لي من الخارج وذلك أمر تناقضيّ... فالعلاقة بين الأنا والآخر تبدو إذن علاقة انتفاء متبادل ويبدو الإشكال غير قابل للحلّ»[1]. إزاء هذه الصعوبة سيعمل هوسرل على «تحويل هذه العلاقة الإنتفائية إلى رابطة حية»[2] وذلك من خلال جملة من المحاولات والسبل والوسائل كـ «الإدراك الجانبي» و« إدراك ثغرة» و«إدراك سلوك الآخر» و«الإختراق القصدي»[3]. إلا أن جملة هذه المحاولات

---

1 - Merleau-Ponty, MPS, p.38

2 - نفس المصدر، ص39

3 - في «الإدراك الجانبي»، حتى وإن كان الآخر لا يوجد بالنسبة إلي وجود موضوع فإنه يظل مع ذلك « انعكاسا لي» وأظل بالنسبة إليه المرجع الذي يجد فيه مصدره، أما إدراك الآخركـ« ثغرة» فمعناه الإعتراف الفعلي بحضوره لكن يظل بالنسبة إلينا «منطقة محظورة على تجربتنا»، وفي كلتا الحالتين لم نضع الآخر وضعا فعليا بما أنّا لم ندخل «فعليا في مجاله». «إدراك سلوك الآخر» يتم من خلال تفهم جسديتي لجسديته لأن جسدينا قادران على نفس الأهداف ولهما نفس الأسلوب، ومع ذلك يظل إدراك « وجود الآخر أكثر من مجرد إدراك لأسلوبه» ولذلك لابد لإدراكه مما يشبه «المزاوجة» بين الأجساد وذلك هو «الإختراق القصدي» أو «التراكب الإدراكي» الحيوي وليس المنطقي (أنظر نفس المصدر، ص ص 39-40، التشديد من عند مرلو-بونتي)

ظلت جميعها مشدودة إلى مفترض أولي لم يتخل عنه هوسرل هو «التصور الديكارتي للكوجيتو»[1] و«لدائرة الإنتماء»[2]. وسواء اتجه هوسرل في تأكيده وجود الآخر والعلاقة به إلى البدء بالكوجيتو أو بالبيذاتية فإنه لم يتمكن من حل الإشكال[3]. و«هكذا، على حافّة تصوّر بيذاتي لم يبرح هوسرل في نهاية الأمر ذاتية متعالية تامّة»[4] هي التي إليها يعود فعل التقويم بما في ذلك تقويم الآخر[5]، وعلى النقيض من ذلك و«ليجعل الوعي بالآخر ممكنا، يقلّل شيلر (تلميذ هوسرل) من قيمة الوعي بالذات ويختزله في مجرّد اتصال بالذات، اتصالا يتحقّق تدريجيا عبر التجربة دون أن يكتمل أبدا ودون أن يصير أبدا امتلاكا تامّا للذات»[6]. فبقدر ما ألحّ هوسرل على خلوص الوعي بقدر ما ألحّ شيلر على غموضه وبقدر ما أكّد هوسرل قدرته

---

1 – نفس المصدر، ص40

2 – «داخل وبواسطة هذه الإنتماءات يقوّم **الأنا** العالم الموضوعي كما كلية الوجود الذي هو غريب عن الأنا، ويقوّم في المحل الأول كينونة **الأنا-آخر**» (E. Husserl, *Méditations cartésiennes,* traduit par M^lle Gabrielle Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris 1969, § 45, p. 84 (التشديد من عند هوسرل)). الإنتماء تعبير عن أولية ووحدة وهوية ويقينية الأنا. فـ«أنا حاضر لذاتي مع أفق مفتوح ولا نهائي **لخواص داخلية** لم تكتشف بعد، وما يخصني يتبدى هو أيضا عن طريق الإبانة وحدها... إنه يتبدى أصليا في نظر التجربة المُبينة الموجّهة إليّ وإلى «أنا موجود» مدركا بل ومعطى أيضا بشكل يقيني، وإلى تماهيٌ مع ذاتي محفوظا في الشميلة المتواصلة والنسقية للتجربة الأُصلية للأنا» (هوسرل، نفس المرجع، الفقرة 46، ص85(التشديد من عند هوسرل))

3 – يشير مرلو-بونتي إلى وجود اتجاهين في كتاب هوسرل : «1-محاولة الوصول إلى الآخر انطلاقا من "**الكوجيتو**" ومن "دائرة الإنتماء"، 2-رفض هذه القضية والتوجّه إلى "البيذاتية" أي إمكانية الإنطلاق دون وضع "**الكوجيتو**" الأوّلاني، الإنطلاق من وعي لا هو أنا ولا هو آخر» (MPS، ص41، التشديد من عند مرلو-بونتي)، وحتى إذا صادف هوسرل أن يؤكّد الوجهتين معا في كتاباته المتأخّرة فإنه «لم يتمكّن من التوفيق بينهما» (نفس المصدر، ص41)، وعليه فإن «هذه الصعوبة المبدئية القائمة كحدّ في مستهل **التأمل الديكارتي الخامس** لم تُرفع في أي موضع آخر. (بل) ويقفز عليها هوسرل» (S، ص117). وللتذكير فإن ما يستهل به هوسرل التأمل الديكارتي الخامس هو تساؤله عن إمكانية تحوّل الأنا وقد أصبح أنا متعاليا مطلقا بفعل الأبوخا الفينومينولوجية إلى إنية معزولة وعن تحوّل الفينومينولوجيا إلى أنانة متعالية. هذه المخاوف تتطلّب أن نبحث «كيف، وفي أية قصديات وفي أية شميلات وفي أية "بواعث"، يتشكل فيّ معنى **الأنا**-آخر الذي يتأكّد ويتأيّد كـ "موجود" وحتى كحاضر "هو ذاته" على طريقته بالنسبة إليّ تحت مختلف مقولات تجربة منسجمة للآخر» (E. Husserl, *Méditations cartésiennes*، مرجع مذكور، الفقرة42 ، ص75 (التشديد من عند هوسرل)

4 – Merleau-Ponty, MPS, p.41

5 – يقول هوسرل : «التسليم بأنّه في أناي يتقوّم الآخرون كآخرين هو الوسيلة الوحيدة لنفهم أنه بإمكانهم أن يكون لهم معنى وقيمة كائنات بالنسبة إليّ، بل (معنى وقيمة) كائنات متعيّنة» (*Méditations cartésiennes*، الفقرة56، ص109)، أو قوله «على أساس أنانا المتعالي يتأكّد ويتبدّى **الأنا-آخر**» (نفس المرجع، الفقرة42، ص75 (التشديد من عند هوسرل))

6 – Merleau-Ponty, MPS, p.44

التقويمية بقدر ما أظهر شيلر تبعيته لـ «الشروط الثقافية»[1] وبقدر ما عمل هوسرل على بيان وحدته وأوّليته وهويته في «فلسفة حدسية»[2] بقدر ما كان «تصوّر شيلر يحاذي نوعا من نفسانية مطلقة ليس في صلبها تفريد للذوات»[3]. وإذن في الوجهتين المتعاكستين نرتدّ إلى نفس الصّعوبة، صعوبة الوعي بالآخر والإلتقاء به دون التضحية بالأنا[4].

هذه الصعوبة كان مرلو-بونتي أعاد طرحها منذ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** حين كان تساءل : «كيف للفظ الأنا أن يكون في صيغة الجمع وكيف نتمكّن من تشكيل فكرة عامّة للأنا وكيف يمكنني أن أتحدّث عن أنا آخر غير أناي وكيف لي أن أعرف بوجود أنوات أخرى وكيف يمكن للوعي الذي هو من حيث المبدإ، وكمعرفة بذاته، كائن في صيغة الأنا أن يُدرَك في صيغة الأنت ومن هناك في عالم الـ «هم»؟»[5]. هذه الأسئلة التي تستعيد الصّعوبة الهوسرلية إنما مرادها تأكيد الأنا والآخر في نفس الآن دون الإستغناء عن أي منهما ودون التعامل مع الآخر كموضوع بالنسبة إلى ذات أو كمُوَازٍ لها لا تدركه إلاّ قياسا على ذاتها ودون إدراكهما وفق علاقة تبعية أو علاقة مقوِّم / مقوَّم أو علاقة اِنتفاء متبادل أو علاقة موجود لذاته بموجود في ذاته. فـ «هذا الآخر مقدود من جوهري ومع ذلك لم يعد هو أنا... ليس لنا أن نقول فقط إنّني أسكن من الآن فصاعدا جسدا آخر : فعن ذلك لا ينتج إلاّ أنا-ذاتي ثان وسَكَنٌ ثان لي. ولكن **يوجد أنا هو** آخر، يقيم في موقع آخر وينحّيني عن موقعي المركزي»[6]. فهل معنى ذلك أن الصّعوبة اِنتقلت من إدراك الآخر إلى إثبات الأنا؟ لا يبدو أن الأمر كذلك لأنّه حتّى «إذا كان مرلو-بونتي يودّ تجنّب المفهوم الديكارتي **للكوجيتو** بأيّ ثمن فإنه لا يقصد البتّة إلى نفي إنّية الذات. وبالفعل، بدراسته لظاهرة إدراك الآخر وبمحاولته المصالحة بين المطلبين اللذين يبدو أنّه وضعهما محلّ تفكّر -حضور الآخر وحضور الذات

---

1 -نفس المصدر ونفس الصفحة

2 -نفس المصدر، ص40

3 -نفس المصدر، ص44

4 -نفس المصدر ونفس الصفحة حيث قول مرلو-بونتي : «بالتقليل من شأن الوعي بالذات يشوّه شيلر كذلك الوعي بالآخر. على العكس من ذلك وهو يريد الحفاظ على أصالة الأنا لم يكن لهوسرل أن يُقحم الآخر كمدمّر لهذا الأنا»

5 -Merleau-Ponty, PhP, pp.400-401. في **نثر العالم** تعاد صياغة هذه الأسئلة بشكل أكثر حدّة: «أصنع الآخر على صورتي، لكن كيف **يمكن أن تكون لي صورة لي**؟ ألست أوجد إلى حدود الكون، ألست لوحدي متماد إلى كل ما يمكنني رؤيته وسماعه وفهمه أو اختلاقه؟ كيف لهذا الكل الذي **هو** أنا أن تكون له صورة خارجية؟ ومن أيّة جهة أخذت إذن؟... وكيف لل**أنا أفكر** أن يرحل خارجا عنّي بما أنّه أنا؟» (PM، ص ص186-187، (التشديد من عند مرلو-بونتي))

6 - Merleau-Ponty, PM, p.187

لذاتها- كان مرلو-بونتي اِتّجه في النهاية جهة تجديد مفهوم الذاتية»[1] ولعلّ هذه الوجهة هي التي ستمكّنه من حلّ إشكال الآخرية الذي أعضل على الفينومينولوجيا الهوسرلية.

هذه الوجهة هي وجهة الذات المجسّدة، الإدراكية، المنخرطة في العالَم والملازمة لأشيائه، فـ «إذا أحسست بهذا التلازم بين وعيي وجسده وعالمه فإن إدراك الآخر وكثرة الأشخاص ما عادت تشكل صعوبة... وإذا كان لوعيي جسد فلِمَ "لا يكون" للأجساد الأخرى لكل وعيه؟ من الأكيد أن ذلك يفترض تغيير مفهوم الجسد ومفهوم الوعي تغييرا عميقا»[2] وهو تغيير باتّجاه تجاوز الثنائيات والأفضليات لتصبح الذات المجسّدة انفتاحا وحزمة علاقات، وبما أن الأمر لا يعود في علاقة الذات بالآخر إلى «رابطة منطقية وإنما إلى رابطة وجود فإن الأنا بإمكانه الإلتقاء بالآخر بتعميق **التجربة المعيشة** : يجب أن نجعل الأنا متكافلا مع بعض **الأوضاع** : يجب ربط مفهوم الإنّية بمفهوم الوضع : يجب أن يُحدَّ الأنا بتماهيه مع الفعل الذي يبسط ذاته فيه»[3]. إذن لم تعد الذات هي هذه الوحدة الصمّاء أو هذا الوعي الشفاف أو هذا اليقين الأوّلي أو هذا الموجود لذاته الذي كل ما عداه هو الموجود في ذاته، فمثل هذه الذات هي ذات إبستيمولوجية ليس إلاّ أمّا الذات الإنسانية فذات حية ومدركة وعلائقية ومموضعة وحمّالة معنى[4]، إنها كل الإنسان «منخرطا في صيغة معيّنة لأمتلاك الطبيعة حيث

---

[1] - Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Klincksieck, Paris1973, p.61 قياسا على عبارة ماركس «ليس بإمكانكم إبطال الفلسفة دون تحقيقها» (Marx, *Contribution* à la *critique de la philisophie du droit de Hegel*, p.93 (ذكره مرلو-بونتي في الصفحة 235 من **المعنى واللامعنى**)) يذهب مرلو-بونتي إلى أن «**الكوجيتو** ليس زائفا إلاّ من حيث إنفصاله وقطعه لارتباطنا بالعالم ولن نبطله إلاّ بتحقيقه أي ببيان أنه كائن بالتمام في العلاقات البيإنسانية» (SNS، ص ص235-236). نفس هذا التوجّه سيظل عاملا حتى آخر كتابات مرلو-بونتي إذ «المهمّ ليس مواربة بها نحلّ "مسألة الآخر" وإنما هو تغيير المسألة. فلو أنّا ننطلق من المرئي ومن الرّؤية ومن المحسوس ومن الإحساس فسيكون لنا عن "الذاتية" فكرة تامّة الجدّة : ما عاد ثمّة "شميلات" (وإنّما) اتصال بالكينونة عبر تلاوينها أو تضاريسها» (VI، ص322)

[2] - Merleau-Ponty, PhP, p.403. يشير الأب كزافييه تيليات إلى أن «قضية الإعتراف انحلّت بأبسط وبأيسر ما يكون عن طريق النفوذ المشترك لـ "مرئية مجهولة". فنفس التمييز بين الحاسّ والمحسوس ونفس التغطية الخاصّة بكل حسّ وبين حسّ وآخر هي التي تؤسّس "التعدية من جسد إلى آخر" (VI, p.188). الآخر، الآخر الجسدي دخل مجال تجربتي وهو يأخذ فيه مكانه قبل أن يتشكل هو وأنا كأنوات» (Xavier Tiliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris 1970, p.119)

[3] - Merleau-Ponty, MPS, p.45 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[4] - «لم تعد "الذات" هي فقط الذات الإبستيمولوجية وإنما هي الذات الإنسانية التي -تبعا لجدلية متواصلة- تفكر وفق وضعها وتشكّل مقولاتها لاتطة بتجربتها وتغيّر هذا الوضع وهذه التجربة من خلال ما تجده لهما من معنى. وبشكل أخصّ لم تعد هذه الذات وحيدة ولا هي الوعي بشكل عام أو الموجود -لذاته المحض- إنها

يرتسم نمط علاقاته مع الآخر، إنها البيذاتية الإنسانية **العينية** والمجمّع المتعاقب والمتزامن للكيانات وهي بصدد التحقق في نوع من الملكية التي تتحمّلها وتغيّرها، وكل كيان يقدّه الآخر ويقدّ هو الآخر»[1].

هذه البيذاتية العينية هي البيذاتية المعيشة أو هي حزمة الرّوابط الفعلية –لا المتصوَّرَة أو المتخيَّلَة– بين الأشخاص بأجسادهم وسلوكاتهم وانتمائهم لعالَمَيْ الطبيعة والثقافة وبعلاقاتهم الحوارية وبأفعالهم المشتركة وبتشبّثهم بـــ «العالم وبالسلوك وبالعمل وبالكلام، بالرّغبة وبالرّهبة، بالجنسانية وبالطفولة وبالموت وبالتاريخ وبالسياسة وبالحب وبالدّين– والقائمة تطول»[2]. فالأمر إذن هو أمر «تفهّم كيف أتضاعف وكيف أتوزّع. فتجربة الآخر هي دائما تجربة نسخة مطابقة لي وتجربة ردّ عليّ»[3] في نفس الآن. في هذا التوتّر بين المواقع يكون موقع الآخر ذاته موقعا متوتّرا ومتحركا، وذلك التوتر وتلك الحركة هما اللذان يفلت بهما من التثبيت ومن الإختزال ويكون بهما آخر متفرّدا يدخل في مجالي[4] دون أن يكون في ذلك ما يقصي حرّية الأنوات، إذ ليس في التجربة المشتركة ولا في قاعدة التواصل ما ينفي الإنّية أو ما يستبعد الذات أو يستعبدها، فالإلحاح المرلو–بونتي على البيـــذاتية هو في نفس الآن إلحاح على البيـــ**ذاتية**[5] والإلحاح على الرّوابط هو في نفس الآن إلحاح على فرادة من

قائمة وسط ذوات مموضعة هي ذاتها، إنها موجود للآخر وبذلك يلحقها التموضع وتصبح ذاتا نوعية. فلأوّل مرّة منذ هيغل تفكر الفلسفة المناضلة، لا في الذاتية وإنما في البيذاتية» (SNS, p.237)

[1] – Merleau-Ponty, SNS, p.228 (التشديد من عندنا)

[2] – François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, PUF, Paris1971, p.75

[3] –Merleau-Ponty, PM, p.188. يمكن مقارنة العلاقة بين الأنا والآخر هنا بالعلاقة بين مثال (exemple) ومثال، فكلّ منّا يمثل نسخة ولكنها نسخة يعرضها كل مرّة كنموذج، وما هو نموذجي كل مرّة هو الفرادة ذاتها من حيث هي هذه أو تلك ومن حيث هي ما تتعذّر محاكاته في صلب الوجود العادي ذاته. وإذا كان المثال هو ما يوضع جانبا تمييزا واختيارا ودلالة على الإستثنائي فإنه في نفس الآن دليل كثرة مع أنه «لا يحيل إلاّ إلى ذاته أو إلى العالم من حيث هو عالم الأمثلة ومن حيث هوعالم انسحاب المتفرّدين في انبساطهم ذاته» (أنظر في ذلك: Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galillé, Paris1993, p.119)

[4] –«الآخر إذن ليس موجودا في الأشياء ولا في جسمه وليس هو أنا. فنحن لا نقدر على وضعه في أي مكان، وفعلا نحن لا نضعه في أيّ مكان، لا في الموجود في ذاته ولا في الموجود لذاته الذي هو أنا، فلا موضع له إلاّ في **مجالي**، وعلى أيّ حال فإن هذا الموضع إنما كان جاهزا لاحتضانه مذ بدأت أدرك» (PM، ص ص189–190 (التشديد من عند مرلو–بونتي))

[5] –يلاحظ الأب كزافييه تيليات أن مؤدّى تأكيد البيذاتية ونقد الأنانة من طرف مرلو–بونتي ليس هو القول بعلاقة مباشرة ورأسية بين وعي ووعي وإنما بعلاقة «عرضانية وغير مباشرة. ومثلما يكرّر ذلك دون انقطاع، كثرة الذوات هي بيذاتية لأنها تقوم على التّماعي وعلى "شراكة الحضور" وعلى الإنتماء إلى عالم مشترك،

تقوم بينهم الرّوابط. فـــ «ليتبدّى لي الأنا-آخر والفكر الآخر يجب أن أكون **أنا** لـــجسدي هذا وفكرا لـــهذه الحياة المجسّدة. والذات التي تقوم بالإختراق القصدي لا يسعها فعل ذلك إلاّ من حيث هي مموضعة، وتجربة الآخر ممكنة من حيث أن الوضع يدخل في تكوين الكوجيتو»[1]. إذن ما يفسد على الكوجيتو اختلاءه بذاته والتقاءه المباشر بها هو دخول الوضع في بنيته وخلخلة التماهي المحض ليفتح الكوجيتو عينيه على الآخرين من حوله إذ هو كائن في مناخ من العمومية التي تجبره على فتح نوافذه على جهات الوجود وعلى الإصغاء للنّداء وعلى الإستجابة للقيَا الآخر وإلاّ كيف له أن يقول "أنا" لو لم يكن وسط "النحن" أو "الهم"! فانّتماؤه المشترك السابق على القسمة هو الذي يمكّن من القسمة ومن إعلان «جمع الفرادة وفرادة جموع هي ذاتها كثرة. فالـــ "نحن" متقدّم على الـــ "أنا" لا بما هو فاعل أوّل وإنما من حيث هو القسمة أو التوليفة التي تمكّن من رسم "أنا"»[2].

إذا كانت القسمة قسمة وجود أو كان الوجود هو المشترك الذي ينقسم فهو إذن وجود مشترك، أي علائقيّ بما أنه «المجال المفتوح لنرسيسات آخرين ولبيجسدية»[3]، على أن العلاقة هنا ليست «علاقة انتحائية وليست حاجة أو دافعا لأجزاء من أجل أن تتوجّه جهة وحدتها (فذلك لن يكون رابطة، بل يكون حضور ذات لذاتها بتوسّط الرّغبة أو الإرادة)، وإنما هو الوجود يهب نفسه للاقياسية الوجود-المشترك، وما يقاس بما لا يقاس، هو الحرّية»[4]. إذا كانت الذات تنتمي بوجودها للوجود المشترك العائد هو ذاته إلى القسمة فإن العلاقة ليست علاقة ذوات قائمة وتامّة التكوين تلحقها بعد ذلك وجوه من الرّوابط والعلاقات لتشكّل الحرّيات العامّة والخاصّة، وإنما الذوات ذاتها تتذيّت أو تتصيّر ذوات في صلب الوجود-المشترك الذي يمنعها من التصلّب ويمنحها بجوده جودَة ما به يتحرّر وجودها من الماهية، لذلك ليس لنا أن نتحدّث عن أن «من ماهية الإنسان أن يكون حرّا» أو أنّ «الناس قد ولدتهم أمّهاتهم أحرارا» ، وإنما هم يتحرّرون شأن ما يتذيّتون، إذ الحرّية وجود وليست ماهية وحتى إن كانت ماهية فإنها الماهية الهاربة دوما من ذاتها، بل لعلّه من ماهيتها أن تكون بغير ذات ماهية بما أنها علاقة وقسمة وتفضية وتعالٍ. لذلك حينما عالج مرلو-بونتي علاقة الأنا بالآخر لم يذهب فيها

وفي ذلك ما يؤسّس البيـــذاتية في حين أنه يجب أن نقيم البيـــذاتية أيضا» (Xavier Tiliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*، مرجع مذكور، ص118، (التشديد من عنده))

1- Merleau-Ponty, S, p.119 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

2- Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور، ص[redacted]

3- Merleau-Ponty, VI, p.185

4- Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور، ص98

مذهب الأسبقية والأفضلية بل صورّ هذه الرّابطة الخلاسية في الذات وبين الذات والآخر ولذلك لم تعد الذات هي انعطاء الوعي مباشرة وبشفافية لذاته، ومن تلك المباشرية والشفافية بما هما المنطلق يكون اليقين وإنما الذات يجب أن تحدّد «كمجال وكنظام تراتبي من البنى المفتوحة من طرف **مطروح-هناك** اِستهلاليّ»[1]. على أن اِنفتاح الذات لا يعني أن الآخر هو نحن ذواتنا وإنما في زمنية تآني الحضور يتحاضن زمني وزمنه وينجدلان[2]، فالعلاقة بين الأنا والآخر ليست علاقة وعي بوعي بل هي علاقة جسد بجسد وهي علاقة غير مباشرة كما كنا أشرنا إلى ذلك آنفا فـ «أنا والآخر كأننا دائرتان متراكزتان **تقريبا** ولا تتمايزان إلاّ بزيحان طفيف وملغز. ولعلّه هذا التحالف هو الذي سيمكّننا من فهم العلاقة بالآخر، والتي هي فضلا عن ذلك ممّا لا يُدرك لو حاولْت التّصدّي للآخر مواجهة ومن جانبه الوعر»[3]. وإذا كان مرلو-بونتي ذهب إلى أن الآخر هو "الأخ الأصغر" بيانا للتمايز فليس في ذلك ما يعني أن للأنا حق البكورية حتى وإن كان يعزّ على الفكر أن يدرك أن «الصّراع يكون أحيانا دون غالب والفكر مُذّاك دون صاحب... والعالم الحسّي للجميع»[4].

إن العلاقة علاقة ندية ولذلك لا يمكن أن يكون الآخر هو من يجرّدني من حرّيتي أو هو من أختزله في هويتي وإنما أنا كما هو لسنا مكتملين أبدا وإنما سبيلنا المشتركة هي المرور بالآخر والعودة على الذات، وذلك فعل مستمر تصنع به كل ذات ذاتها بأستمرار مع الآخر وكل منهما يتبدّى للآخر ومعه بحيث يستحيل عليه تعديمه وهو ينشيء ذاته، وحتى في الصّراع المميت تظل علاقتي بالآخر قائمة ما لم أقتله لأنّني بقتله ألغيه وألغي حتى إمكانية

---

1 -Merleau-Ponty, VI, p.292 (التشديد من عنده). منذ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** كان مرلو-بونتي أكّد «أنا مجال، أنا تجربة» (PhP، ص465)

2 -«دون شكّ لن يوجد الآخر بالنسبة إلينا أبدا وكأنه نحن ذواتنا، فهو دائما أخ أصغر، ونحن لا نواكب أبدا لا فينا ولا فيه اِندفاعة التزمين. إلاّ أن زمنيتين لا تتنافيان تنافي وعيَيْن لأن كل واحدة منهما لا تعرف ذاتها إلاّ باِنقذافها في الحاضر الذي بإمكانهما التّضامّ فيه» (PhP، ص495)

3 -Merleau-Ponty, PM, p.186 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

4 -Merleau-Ponty, S, p.24. هل لنا أن نرى في قول مرلو-بونتي هذا اِستباقا لما سيؤول إليه الأمر مع بلانشو ومع فوكو خاصة في تأكيدهما للصوت المجهول ولانحلال الذات في كثرة الأصوات وكأنها ما تقوله تلك الأصوات لا ما تصدر عنه وأن الذات ليست في البدء بل في المنتهى كما يقول باديو أم أن الأمر لا يعدو أن يكون غير إشارة إلى تلك العمومية الأولية التي على أساسها تتفرّد الذوات؟ مهما يكن من أمر فإن ما حدسه مرلو-بونتي فيه تحويل لمنزلة الذات من تأويلها الباطني إلى اِنسيابها في الوجود حتى لكأنّه يمكن القول «**أن لا وجود البتّة إلاّ لكوجيتو واحد في نفس الآن**» (S, p.24) (التشديد من عند مرلو-بونتي) و« هكذا نلقى الأشياء وكأنّها **قالها** كلام **وفكّر** بها فكر لا نملكهما بل يملكاننا» (S, p.27) (التشديد من عند مرلو-بونتي))

الضغينة أو الحقد عليه وألغي بالتالي تأكيد الذات الذي هو مبدأ الصرّاع، ولعلّ ذلك هو ما تكشف عنه جدلية السيّد والعبد الهيغلية بما تُظهره من وهن في قوّة السيد ومن قوّة في وهن العبد[1]. إلاّ أنه أيّا كانت العلاقة فإنّها ليست علاقة وعي بوعي وليست علاقة تجاوز نهائي للتّناقضات التي تفتح المجال للمعنى يبسط جناحيه على العالم وإنما هي علاقة حيّة بين أحياء كثيرا ما يغمرها اللامعنى، وأيّا كانت القوّة فإنّما بها دائما وَهَنٌ ليس هو علّة الرّغبة في الإلتقاء والإعتراف وإنّما الرّغبة بجوعها الدّائم هي التي تولّد الإخفاق المكرور –دون إنتقاص من إيجابية معناه– الذي به تكون العلاقة بيننا علاقة شهادة دون مقاضاة حيث «يحسّ الواحد منّا الآخر ويعرفه لا فقط في ما يعانيه منه وإنما بشكل أعمّ من حيث هو شاهد... فلكي يكون الآخر هو الآخر حقا، لا يكفي ولا يجب أن يكون بليّة أو أن يكون التهديد المتواصل بإنقلاب مطلق من النقيض إلى النقيض أو أن يكون قاضيا مرتفعا هو ذاته فوق كل الشبهات كالوسواس لا موقع ولا خواص ولا وجه له، وقادرا على إغراقي بنظرة في غبار عالمي الخاصّ»[2] وإنّما الآخر توأمي وأنا وإيّاه «مدخلان بإتجاه نفس الكينونة وكل واحد من المدخلين لا يتيسّر إلاّ لواحد منّا إلاّ أنّه يتبدّى للآخر **ميسورا من جهة الحقّ** لأن المدخلين ينتميان كليهما لنفس الكينونة... إختلاف وفق أبعاد مشتركة كليا بيننا وتقضي على الآخر أن يكون مرآتي كما أنا مرآته»[3].

لعبة المرايا العاكسة هذه هي التي تجعل العلاقة بين الأنا والآخر علاقة دورية يتآنى فيها «وجودي لذاتي ووجودي للآخر، وجود الآخر لذاته ووجوده لي... وتقاطع عالمي وعالم الآخر»[4]. لذلك كان مرلو–بونتي توجّه بالنقد إلى سارتر منذ **مغامرات الجدلية**، فـ« عند سارتر توجد كثرة من الذوات ولا وجود لبيذاتية... العالم والتاريخ لم يعودا نظاما متعدّد المداخل وإنما حزمة من المنظورات المتنافرة والتي لا تتماعى أبدا ووحدها تبقيها مجمّعة البطولة اليائسة للأنا»[5]. لكن من أين للأنا بطولته لو لم يكن مع الكثرة ولو لم يكن هو ذاته كثرة؟ إن كل واحد وهو يوجد «لا يمكنه أن **يوجد متقوّما** بذاته وحدها ولا بمفرده،

---

[1] –أنظر: Merleau-Ponty, SNS, p.120

[2] – Merleau-Ponty, VI, pp.113-114

[3] –نفس المصدر، ص ص114–115 (التشديد من عند مرلو–بونتي)

[4] –نفس المصدر، ص111. في الصفحة 317 من نفس الأثر يؤكّد مرلو–بونتي ذات الفكرة بقوله: «في الحقيقة لا وجود لأنا ولا لآخر كايجابيين وكذاتيتين ايجابيتين. إنهما كهفان، فتحتان، مسرح حيث سيحدث شيء ما وهما ينتميان إلى نفس العالم وإلى مسرح الوجود. لا وجود للموجو لذاته وللموجود للآخر، فكل منهما هو الوجه الآخر للآخر»

[5] – Merleau-Ponty, AD,p.300

فالإستقلالية المحض تهدم ذاتها... لا ريب أن المفرد لا يتفرّد إلاّ بفرديته لكن ذلك لا يعني أن فرديته خاصّة به»[1] وإنما الفردية هي ما يقتسمه مع الآخرين ليكون لكل فرديته وفرادته وبالتالي اشتراك الجميع في عدم الإشتراك لكن دون عدم اشتراكهم في المشترك وبذلك تكون لكل حرّيته الفريدة التي لا تُحاكى وتكون الحرّية للجميع من حيث هي هذا الذي يصل بين الفرادات. على هذا النحو «يكون كل واحد منّا مجهولا بمعنى الفردية المطلقة ومجهولا بمعنى العمومية المطلقة، وكياننا في العالم هو الحمّال العينيّ لهذه المجهولية المضاعفة»[2]، وعليه ما عاد للعزلة والتواصل أن يقوما كحدَّيْ إمّية[3] وما عاد للأنا والآخر أن يتواجها كذات وموضوع إذ في الحالات القصوى «أنا لا أحسّ بذاتي مهدّدا من طرف الآخر إلاّ إذا واصلت الإحساس بذاتيتي في نفس الآن الذي يحيلني فيه بصر الآخر إلى موضوع وأنا لا أحيله إلى العبودية إلاّ إذا ظلّ حاضرا بالنسبة إليّ كوعي وكحرّية في نفس اللحظة التي أنظر إليه فيها على أنه موضوع»[4]. قد يقال إنّه «يوجد جدار بيننا وبين الآخرين، لكنه جدار نقيمه معا : وكل منا يضع حجره في التجويف الذي تركه الآخر»[5]. أمّا في حالات التعاطف فـ «بإمكاني إدراك الآخر كوجود عارٍ وكحرية تماما مثل أو بأقرب ما يكون من إدراكي لذاتي. فالآخر-الموضوع ليس غير صيغة مناقضة للآخر كما أن الذاتية المطلقة ليست غير مفهوم مجرّد للأنا-ذاتي»[6]. لا وجود إذن لأفراد منعزلين أو لكيانات متذرّرة أو لروابط انتقائية تقول « « إمّا هو وإمّا أنا» ولا لإمّية الأنانة والإنكار المحض للذات لأن هذه الرّوابط لم تعد انفرادا لموجودَيْن لذاتهما وإنما هي انشباك تجربتين لا تتطابقان أبدا وإن كانتا تتعلّقان بعالم واحد»[7].

إذن إذا أكّدنا مع مرلو-بونتي عينية وتجسّدية وصيرورة وفرادة الذوات وجذرية وحيوية وكثرة الروابط والتعاريق وحضور الآخر توأما وتجاوز الثنائيات والإمّيات، وبداءة العام والمجهول والإنتماء المشترك ووجود الحرّية معيارا لانطا بالوجود، وإذا كنا أشرنا إلى تجديد مفهوم الذات وتغيير إشكالية الآخر فإنما كنا نعمل بالتدريج على الخروج من

---

[1] -Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص ص116-117 (التشديد من عنده)

[2] - Merleau-Ponty, PhP, p.512

[3] -«العزلة والتواصل لا يجب أن يكونا حدَّيْ إمية وإنما لحظتين لنفس الظاهرة بما أن الآخر يوجد فعليا بالنسبة إليّ... (و) على تجربتي أن تعطيني الآخر بشكل ما بما أنها إذا لم تكن قد فعلت ذلك فلن أتحدّث حتى عن العزلة ولن أتمكّن حتى من الإعلان عن مناعة الغير»(PhP، ص ص412-413)

[4] - Merleau-Ponty, SNS, pp.117-118

[5] - Merleau-Ponty, S, p.27

[6] - Merleau-Ponty, PhP, p.511

[7] - Merleau-Ponty, AD, p.293

مسألة الإنّية والآخرية التي تظل «مسألة **غريبة**»[1] باتجاه العلاقة بين الأنا والآخرين إذ المسألة هي مسألة «النّاس للنّاس وليس فقط الواحد للآخر»[2]. وإذا كانت «فلسفات السلب» كثيرا ما طرحت مسألة الغير على أنها مسألة الآخر فلأنها محورت كل الصعوبة في « المرور من **الواحد** إلى **الآخر**، ولذلك مغزاه : وهو أن الآخر ليس **آخر** في هذه الفلسفات، إنه اللاّ-أنا بشكل عام، إنّه القاضي الذي يدينني أو يبرّئني والذي لا أفكر حتى مجرّد التفكير في مواجهته بقضاة آخرين»[3]. فتاريخ الميتافيزيقا -من أفلاطون إلى هيغل بل وإلى سارتر- يسعفنا ولا ريب بنصوص كثيرة في الهوية والغيرية والوحدة والكثرة، حيث الواحد ليس واحدا إلاّ في اِختلافه عن الغير واِنفصاله عنه و«الإختلاف عن الآخر الذي هو بهذا المعنى أيضا، كائن هو ذاته الآخر إنما يشكل جزءا من الواحد ولذلك الواحد **هو** أيضا بشكل أساسي الآخر والعكس بالعكس»[4]. إذن في تفكّرها بالهوية كانت الميتافيزيقا مضطرّة لتمييز الهو هو عن المغاير الذي «يمكّن الهوية من أن تكون **هي ذاتها**، فالهو هو، هو المختلف عن المختلف أو هو إن شئنا الآخر غير الآخر، وإذن بتوسّط الآخر أو المختلف يجد **الهو هو** هويته»[5]. معنى ذلك أن المقام الأنطولوجي للآخر هو مقام الوسيط أو الأداة التي يؤكّد بها الهو هو أولّيته الأنطولوجية وقدرته الإستحواذية في عملية اِختزال تردّ الغيرية إلى الهوية وتردّ الآخر إلى الأنا. ولعلّ الخطير في عملية الإختزال هذه هو اِمتدادها خارج حقل المعرفة إلى مجالات الوجود والسياسة ولذلك كان لا بد من تحويل القضية بتمامها ومن قلب «النظام المألوف لفلسفات السّلب لنقول إن مسألة الآخر هي حالة خاصّة من مسألة الآخرين»[6]. ولهذا القلب ما يدعمه، فالعلاقة لم تكن قط علاقة اِثنين بل هي «ثلاثية حتى في الوضع الأوديبي»[7] مضموناً وشكلا وماهية ولذلك لا يمكن عدُّ الآخر «سلبا مطلقا» للأنا بما أن العلاقة موسّطة دائما بثالث، وكما كنا أشرنا آنفا لم تعد العلاقة علاقة تواجه بين موجود لذاته وموجود لذاته وإنما هي علاقة حضور وشهادة في حضرة الهُمْ أو النّحن وهي بالتالي علاقة اِشتراك وليست علاقة تعديم. إنها علاقة الواحد مع الآخر وفي الآخر دون تماه وفي «كوكبة الآخرين»[8] وفي

[1] -Merleau-Ponty, VI, p.275 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[2] -نفس المصدر، ص113، الهامش عدد1

[3] -نفس المصدر ونفس الصفحة ونفس الهامش (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[4] -*M. Heidegger, Schelling, le traité de 1809*، مرجع مذكور، ص140 (التشديد من عند هيدغر)

[5] -Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*، مرجع مذكور، ص59 (التشديد من عند هودار)

[6] - Merleau-Ponty, VI, p.113, note1

[7] -نفس المصدر ونفس الصفحة ونفس الهامش

[8] -نفس المصدر ونفس الصفحة ونفس الهامش

ذلك «ما يجبر على طرح مسألة الآخر لا على أنّها مسألة الوصول إلى تعديم آخر وإنما على أنها مسألة تدرّب على رمزية وأسلوبية الآخرين»[1]. وإذن لا وجود لـ «ثالث مرفوع» بل الثالث حاضر دوما حتى وإن كان «العالم الثالث».

إن التوجّه بالمسألة جهة الآخرين وجِهَة رموزهم ونماذجهم هو ما يمكن أن نسمّيه مع هايدسياك بـ «هرمينوطيقا الآخرين»[2] وهي هرمينوطيقا تفترضها القاعدة المشتركة في الأقوال والأفعال والأدوار ذلك أن الرّابطة أنا-الآخر يجب أن تُفهم... كأدوار متكاملة لا يمكن القيام بأحدها دون القيام بالآخر أيضا»[3]. هنالك إذن تعدّد للأدوار دون ثبات للمواقع والمراكز، إذ كل ضروب الحركة تلحق الأنا والآخرين في نفس الآن ولذلك لا يمكن للأنا أن يكون حرّا بمفرده بما أنّه داخل بالأصل في دورية العلاقات التي تزحزحه عن مركزه، وهذه العلاقات ليست قائمة فقط بين الأنا والآخر خصومة أو تآزرا[4] بل هي «تصالب مضاعف» إذ «ليس التصالب تبادلا بيني وبين الآخر فقط... إنه تبادل أيضا بيني وبين العالم وبين الجسد الفينومينولوجي والجسد "الموضوعي" وبين المدرِك والمدرَك»[5]. هذا التقاطع والتصالب والتبادل للأدوار والمواقع يحتاج ولا ريب لهرمينوطيقا حرية تصاحب رحلة الروابط وسياقات الدّلالات وتكشف ثراء العلاقات الحوارية الموشومة في الحياة الفردية والجماعية وتصغي للتنوّع والتكثّر وتتفهّم الوجود العيني والمعيش بحقائقه وقواه وصراعاته وتعمل على إدراك التفاعل والإنفتاح وعدم الإكتمال حتى لا يكون الدّخول إلى الحقيقة دخولا إلى حالة الضياء الكلّي الذي تُمكّن منه ذات صلبة وتامّة التكوين بل يكون تعاملا مع الما-يحدث، كيف يدخل فيه الناس وكيف تكون فيه الرّموز أقنعة وديناميات ملتفتة جهة الأفعال التي تعترف بها حضورا لا يمكن اِختزال معناه، وكيف ترتسم فيه مسارات التذييت وقد زَحْزَحتْ الذات عن مركزها. ذلك بعض ما تنتهي إليه هرمينوطيقا الآخرين إذ يكفي الآخر ليكون آخر بحق أن «تكون له القدرة على زحزحتي عن مركزي وعلى مواجهة مركزيته لمركزيتي»[6] مما يعني اِنعدام المركزية وبالتالي تحرير الحريّة. أمِنْ أجل ذلك يُلحّ مرلو-بونتي على كسر المراكز؟ وما المركز أوّلا؟

---

[1] -نفس المصدر، ص114، بقية الهامش1

[2] - François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص84

[3] - Merleau-Ponty, VI, p.274

[4] -أنظر نفس المصدر، ص268 حيث قول مرلو-بونتي: «التصالب عوض الموجود للآخر: ذلك يعني أنّه لا وجود فقط لمزاحمة أنا-الآخر وإنما تعاون وظيفي: إننا نعمل معا كجسد واحد»

[5] -نفس المصدر ونفس الصفحة

[6] -نفس المصدر، ص114

تحيل اللفظة الفرنسية (centre) إلى معادلها الإغريقي (Kentrôn) واللاتيني (centon) و(cento). "Cento" قطعة قماش مرقّعة أو هي مزق سَمِلة... "Centon" هو التضمين كما تقوله العربية أي هو تشكيل الأثر -شعرا أو نثرا- بما يُستعار ويقتبس من آثار أخرى. "Kentrôn" يشير إلى المعنيين السابقين ولكنّه يعبّر أوّلا عن المِنخس الذي يستعمله الحرّاث لاستحثاث الدّابة كما يشير إلى شوكة النحلة والعقرب وكذلك إلى أداة التعذيب التي هي السّوط الموشّى بالمسامير كما إلى أثر التعذيب وإلى الضحية وموقعها، ولم يتأتّ للفظ المركز أن يتخذ له دلالة هندسية إلاّ في آخر المطاف، لذلك ليس لوضوح وصفاء هذا المفهوم أن يحجبا عنا الظلال التي صاحبته والوجع القائم تحته، ولذلك أيضا ما عاد يمكن فهم الذات مركزا موحّدا بل هي موقع اِلتقاء لوجهات وعوالم ومنظورات ورموز ومواجع هي التي يقولها المركز ذاته في تاريخه واحدا وكثيرين، فرادة وجمعا، أنا وآخر في تقاطع لا ينفصم[1]، ومن موقعها المتحرك تنزرع الذات في الآخرين وتفتح أحضانها للآخرين شموسا وثقوبا سوداء. فمرلو-بونتي لا يوهن الذات وإنما يخرجها من مكمنها ليراها الآخرون ولترى هي الآخرين في كثافة ماديّة يستحيل معها التنكر للذات أو نكران الآخرين. إن «الآخرين موجودون هناك كنتوءات وفروقات وتنويعات لرؤية واحدة أشارك فيها أنا أيضا، ذلك أنّهم ليسوا توهّمات أعمّر بها صحرائي ولا هم اِختلاقات لفكري ولا هم ممكنات مؤجّلة دوما وإنما هم توائمي أو لحم لحمي»[2]. لكن هذا القرب الحميمي هو في نفس الآن المسافة الفاصلة[3]، وكما في حالة التوائم الحقيقيين يظل لكل حياته وتجربته كذلك مهما كان القرب بيني وبين الآخر فأنا أنا و«**هو أيضا** وحده يكون هو»[4]. فالبيذاتية ليست إلغاء للذوات ومرلو-بونتي لا يطرد الذات أو يلاشيها وإنما هو يعمل على تنقيتها من التعجرف حتى تمتد تجربتها بعيدا دون أن تخسر فرادتها و«كما أقبض وأنا حاضر على الزمن من خلال حاضري، أدرك الآخر من خلال حياتي المفردة في توتر تجربة تتجاوزها»[5].

---

1 -أنظر: Michel Serres, *Le tiers-instruit,* éd du Club France Loisirs, Paris1992, (1ère éd, François Bourin, Paris1991), pp.71-73.

2 - Merleau-Ponty, S, p.22

3 -موقع المفارقة هذا عبّر عنه مولو-بونتي في الصفحة 287 من المرئي واللاّمرئي بقوله «يجب أن نهتدي إلى ما يمكن عدّه حقيقة العالم البيإنساني وحقيقة التاريخ، إلى مساحة تفصل بيني وبين الآخر مع أنّها موقع اتحادنا أيضا والملاء الوحيد لحياته وحياتي. مساحة الفصل والوصل هذه... هي المحور اللاّمرئي الذي تدور عليه حياتي وحياة الآخرين لتَقلّب الواحدة في الأخرى، إنها هيكل البيذاتية»

4 - Merleau-Ponty, S, p. 23 (التشديد من عند مرلو-بونتي).

5 - Merleau-Ponty, PP, p. 71

هذا التعالق بين الأنا والآخرين يخرج عنهما معا : صيغة تجريم الآخر وتبرئة الأنا وصيغة إيثار الآخر واحتقار الأنا وفي ذلك حماية لكل منهما ولصالحهما وليس نسيانا لأيّ منهما أو استبدالا لجهنّمية الآخرين بفردوسية الأنا[1]. فالعلاقة ليست علاقة شيطانية/ ملائكية، بل هي علاقة بشر يخطئون ويخونون ويتواجهون ولكنهم يلتقون أيضا و«يتفقون في ما بينهم في الحب وفي العمل وتستجيب الأحداث لإرادتهم»[2]. إنها علاقة حية بين أحياء لا يصح أن نطبق عليها معايير الموت، فـ «نحن نموت وحيدين ولكننا نعيش مع الآخرين، إننا الصورة التي يحملونها عنا، وهناك حيث هم نكون نحن أيضا»[3]. ذلك هو قدرنا، لا نخشاه ولا نهرب منه ولا نتوهم أن الآخرين سيستقبلوننا مهللين. «أيهدد الآخرون حريتنا؟ ومع ذلك **يجب أن نحيا بين الأحياء**. أنتعرض بينهم لخطر الإستعباد؟ ومع ذلك لا وجود لحرية حقيقية دون مخاطرة»[4]. وعليه فإنه في مجال القيمة كما في مجالَيْ الفعل والوجود «لا يمكنني أن أكون حرا وحدي ووعيا وإنسانا وحدي»[5]، بل حريتي ووعيي وإنسانيتي مقدودة جميعها من نسيج يحاك نيره وسداه أفقيا-عموديا بين هذا الذي في الحياكة يصير أنا وبين هؤلاء الذين يصيرون آخرين وما تخلّق الجميع انفصالا إلا وكل واحد يحمل نول الوجود الذي هو نوله ونول الآخرين الذين هم «رمز حريته في الخارج»[6].

الآخرون رمز الحرّية في الخارج ليس معناه أنّهم «حرّية نراها **من الخارج** بوصفها مصيرا وقدرا وذاتا خصيمة لذات وإنما الآخر مأخوذ في دورة تصله بالعالم كما نحن ذواتنا ومن هنا أيضا بدورة تصله بنا، وهذا العالم **مشترك** بيننا، هو بيعالم»[7]. هذا البيعالم

---

[1] - عبارة « «الجحيم هو الآخرون» لا تعني أن «الفردوس هو أنا». فإذا كان الآخرون أداة عذابنا فلأنهم ضروريون لنجاتنا» (SNS, p. 74)

[2] - نفس المصدر، ص330

[3] - نفس المصدر، ص329. في دروسه بالسربون يشير مرلو-بونتي إلى خطإ استنتاج مالرو: «مالرو القائل « نموت وحدنا إذن نحيا وحدنا» يقوم باستنتاج خاطئ: فعليا، الحياة تتجاوز الفرديات جذريا ومن المستحيل الحكم عليها قياسا إلى الموت الذي هو إخفاقها الفردي»(MPS, p. 45). هذه مجرد إشارة اقتضاها السياق وسنوسع النظر في علاقة الحياة-الموت في فصل: الإنسان والإنسانوية

[4] - Merleau-Ponty, S, p. 265 (العبارة التي بالحرف الغليظ لمونتانييه)

[5] - Merleau-Ponty, SNS, p.118

[6] - Merleau-Ponty, S, p.262

[7] - Merleau-Ponty, VI, p.322 (التشديد من عند مرلو-بونتي) تعليقا على هذا الإستشهاد الذي ذكرنا يذهب نانسي إلى أنه «ربما كان من الضروري محاولة القبض لا على **الآخر** فقط -الآخر المتواجد- وإنما على كل آخر -شيء، بهيمة أو أداة- انطلاقا من الحرية. الحرية التي توجد الوجود بلا ضمان، توجد أيضا وفي نفس الآن انفتاح العالم وتفضيته الحرة. توجد حرية «الدزاين» وحرية الموجود عامة، الواحدة في الأخرى والواحدة بالأخرى» (Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور، ص94،

ليس جوهرا أو ملكية أو حيازة نقتسمها بيننا وإنما هو هذا الذي فينا وبيننا ينقسم، وهذه الرّابطة بين الأنا والآخرين لا تلقى كلا منهما تامّ التكوين بل هي العلاقة-الحرّية صيغت آخرين مندسّين في وجودي وصاغتني إنّية موزّعة فيهم وتلك هي العلاقة الدّورية العائدة دوما كالموصل الكهربائي بين الآخرين والعالم وبيننا وبين العالم وبين الآخرين وبيننا، وكما دورية العلاقة هذه التي لا تكفي معها جدلية الإعتراف و«كما القسمة، لا تستسلم الحرّية للإكتمال»[1]، وعليه لا يمكن أن نقرأ هذه العلاقة كما قرأها دي لوز مثلا في فضاء التصوّر حيث الآخر شرط لإدراك الذوات والمواضيع وبنية بدونها لا يمكن الدّخول إلى مجالات التفريد التي يتطلب الوصول إليها قطع المسافة في الإتّجاه المعاكس[2]، أي تحرير الفرادة من الآخرية. فمع مرلو-بونتي الآخر ليس هو "الغريب" الذي يقتحم حرّية الوعي وخلوته لأن الوعي ذاته كما كنّا أكّدنا لا يحقق ذاته في ملاء حرّيته معزولا عن العالم وعن الآخرين ولأن الآخرين أيضا لم نفترضهم شرط إمكان للأنا ولحرّيته وإنما وجدناهما معا : الأنا والأخرون في علاقة دورية تمنع من الإنزلاق إلى الأسبقية كما إلى الأفضلية والإمّية وتجعلنا «بعيدين عن العزلة بعدنا عن الخضوع»[3] لأن «ملاذنا الوحيد هو هذا الحضور للآخر ولزمننا حضورا يجعلنا نعثر على الآخر لحظة نمتنع عن قهره- ونعثر على النجاح لحظة نعدل عن المغامرة ونتخلص من القدر لحظة نفهم زمننا»[4]. فالعلاقة بالآخر كما بالزمن والبخت لا هي علاقة تسليم واستسلام ولا هي علاقة عناد ومكابرة إذ في الحالتين جميعا خسران هو شر الخسران، فأن تستسلم الذات فتلك تسمية أخرى لانعدام شجاعتها الإتيقية، وما حاجة جود الوجود لنذالة

الهامش عدد 1(التشديد من عند نانسي)). لكن لعل هذا المأخذ ليس مأخذا حقيقيا إذما كان مرلو-بونتي يتحدث عن «عالم ليس فيه إلا البشر» وما كان أغفل العالَمَيْن الطبيعي والثقافي ذلك أن «الفيلسوف يفكر دائما بشيء ما: بالمربع المرسوم على الرمل وبالحمار والحصان والبغل، بمقياس الإمتداد وبالزنْجفر(le cinabre) وبالدولة الرومانية وباليد التي تنغمس في سحالة الحديد... الفيلسوف يفكر بتجربته وبعالمه»(S, pp. 127-128(التشديد من عند مرلو-بونتي)]

[1] -Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور، ص107

[2] - «كل شيء يتم وكأن الآخر أدمج العوامل المفرّدة والفرادات الما قبل فردية ضمن نطاق الموضوعات والذوات التي تعرض الآن نفسها للتصور مدركَة أو مدرِكة... بحيث أنه من أجل العثور على العوامل المفرّدة... والفرادات الماقبل فردية... من الضروري متابعة هذه السبيل في الإتجاه المعاكس»(Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، مرجع مذكور، ص ص360-361(التشديد من عند دي لوز))، أي البدء من الذوات ومنها إلى البنية-الآخر ومن هناك إلى عطالة هذه البنية «حتى نمكّن الفرادات من الإنبساط والتوزع في الفكرة المحض والعوامل المفرّدة من الإنتشار في الحدة المحض»(نفس المرجع ص 361)

[3] - Merleau-Ponty, S, p. 276

[4] - نفس المصدر ونفس الصفحة

الموجودين! وأن تكابر الذات سفها فإنما ذلك انقلاعها الموهوم من تناهيها، انقلاعا يُخسرها الأرض ولا تطال منه إلا قبض الريح. أما أن يكون وَكْدُ الذات هو أن تكون ذاتا حرة فإن ذلك لا يكون لها إلا فرادة مُقتَسَمَة واشتراكا فريدا إذ من الحق أن «لا أحد يكون ذاتا ويكون حرا وحده. فالحريات تتناوأ وتتطالب والتاريخ هو تاريخ حوارها»[1]، ولذلك لا وجود لحرية مضمونة سلفا أو كائنة في ذاتها خارج الصراع الذي تتمانع فيه الحريات وتتآزر وتتنادى إذ يتعلق الأمر في التجربة الإنسانية المنغرسة في طينة العالم «بحرية تنادي غيرها من الحريات»[2] وهي ذات التجربة التي «تضم حرياتٍ كلٌ واحدة منها كائنة في وضع فريد»[3].

الحريات فرادات تتنادى إذن، ومرلو-بونتي غير غافل عن الصَّمَم الذي كثيرا ما به نواجه النداء ولا نستجيب له، ومع ذلك فإن الفرادة الصدوقة ليست انعزالا به يكون الإنسان «مثل السبْعيّ الأخلاق»[4] لا يعاشِر ولا يعاشَر، بل وحدتها في كثرتها وهويتها في انقسامها وماهيتها في علاقاتها وداخلها في خارجها وحريتها استئناف مكرور. لذلك نكون «سعداء إن نحن تمكنّا من حثّ البعض -أو الكثيرين- على تحمّل حرّيتهم وعلى ألاّ يخسروها ذلك أنها ليست فقط شأنهم وحميميتهم ومتعتهم وخلاصهم، إنها تهم كل الآخرين»[5]. فما سر سعادة الفيلسوف هنا؟ سعادته أنه ليس من هؤلاء الذين «أرادوا الحكم... فاستثاروا الإنفعالات الحزينة»[6]. فهل في ذلك حكم أخلاقي على الساسة والسياسة؟ هل الفيلسوف كائن محايد يحافظ على طهارة يديه من دنس الفعل السياسي؟ أم أن الأمر أمر توصيف للمارسة السياسية ولما تؤول إليه من استبداد وإخضاع وكليانية حينما يصبح النظام السياسي «في غير ما حاجة إلى من يعترض عليه من خارج وبالإجمال فقدانه لكل خارج»[7]؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن الطرح المرلو-بونتي لن يكون طرح تعارض بين «نقاوة» الأخلاق و«قذارة» السياسة بل هو تفهّم للرابطة الإتيقية-السياسية التي تنبسط فيها عينية الحرّيات.

---

1 - Merleau-Ponty, AD, pp. 300-301

2 - Merleau-Ponty, Parcours, p. 123

3 - نفس المصدر ونفس الصفحة

4 - إبن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع مذكور، ص48

5 - Merleau-Ponty, AD, p. 341

6 - نفس المصدر ونفس الصفحة

7 - نفس المصدر، ص301

2. الإتيقي-السياسي

كتب أرسطو في **السياسة** أن «من يعيش خارج المدينة اِختيارا لا اِضطرارا إمّا أنّه كائن منحطّ أو أنّه كائن فَوْبشري»[1]. وكان بعض ما يعنيه ذلك -فضلا عن تأكيد المأتى الطبيعي للوجود السياسي[2]- هو اِستحالة كل حياة منعزلة حتى وإن كانت حياة تأمّل وزهد فـ «حكيم أرسطو شأنه شأن حكيم أفلاطون لا يحيا منفصلا عن المدينة... ذلك أن الحياة التي يحياها وإن كانت تأمّلية بالأساس فإنّها ليست محض تأمّلية، وإذن يظل (الحكيم) إنسانا وبالتالي عضوا في المدينة»[3] و«بما أن كل مدينة هي كما نرى جماعة معيّنةوكل جماعة إنما تشكّلت لأجل خير ما... فمن البيّن أن الجماعات تهدف إلى خير ما، وأن أرقاها والذي يسعها جميعا والقاصد إلى أفضل الخيرات هو الذي نسمّيه مدينة أو مجتمعا سياسيا»[4]. هذا الإقرار في مستهل كتاب **السياسة** يلتقي مع مطلع **الأخلاق النيخوماخية**[5] وهو ما يؤشر

---

1 - Aristote, *La politique*, traduction de Pierre Pellegrin, F. Nathan, Paris1983, I, 2, p.40.

2 -بدءا بالعلاقة التي بالطبيعة بين المرأة والرّجل مرورا بعلاقة السيد بالعبد والتي هي طبيعية أيضا (أرسطو، المرجع أعلاه، ص37) ومن هناك إلى الأسرة فالقرية فالمدينة (الدولة)، كل ذلك يكون بالطبيعة (نفس المرجع، ص ص38-39) وتبعا لذلك «نستنتج أن المدينة تنتمي إلى الأشياء الطبيعية وأن الإنسان هو بالطبيعة حيوان سياسي» (نفس المرجع، ص40). تأكيد هذا المأتى الطبيعي للسياسة يشترك فيه أرسطو مع أفلاطون -رغم اِختلافات كثيرة بينهما ليس أقلها الفارق بين الفيلسوف-الحاكم عند أفلاطون ونظيره الأرسطي الذي لا يحكم ولا تحرّكه رغبة إدارة المدينة- في الردّ على السّفسطائيين وهو ردّ تجسّمه عند أفلاطون محاورة **بروتاغوراس** على سبيل المثال كما الكتب 3 و4 و10 من **النواميس** حيث تتراتب النظم وليست الدّيمقراطية أفضلها كما يذهب إلى ذلك بروتاغوراس، وحيث «الله هو مقياس كل شيء» وليس الإنسان، وحيث الحملة على القائلين بالإصطلاح والإكتساب والتوافق في شؤون الجماعة وعلى القائلين بالتصادف في الطبيعة، فالسياسة إذن ليست موضوع تعلّم كما يقر السفسطائيون الذين ينهي أرسطو ذاته كتاب **الأخلاق النيخوماخية** بنقد تصوّرهم بشدّة (أنظر: Aristote, *Ethique de Nicomaque*، مرجع مذكور، ص ص285-286)

3 - Jacques Maritain, *La philosophie morale*, Gallimard, Paris1960, p.64

4 -Aristote, *La politique*، مرجع مذكور، الكتاب الأوّل، الفصل الأول، ص36

5 -«بما أن السياسة تستعمل بقية العلوم العملية وتشرّع ما يجب فعله وما يجب تحاشيه فإن الغاية التي تطلبها بإمكانها اِكتناف غاية بقية العلوم حتى أنها تكون هي الخير الأسمى للإنسان. وحتى إذا كان خير الفرد يتماهى وخير الدّولة فإن الأهمّ والأكثر تلاؤما مع الغايات الحقيقية هو تحمل مسؤولية خير الدّولة وصيانته. فالخير مرغوب فيه ولا شكّ حين يهمّ فردا على حدة إلاّ أن طبيعته أجمل وأكثر ألوهية حينما يتعلّق بشعب أو بدول بأكملها» (Aristote, *Ethique de Nicomaque*، مرجع مذكور، المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص20)

على التقاء البحث في الخير الفردي والخير الجماعي وعلى تقاطع الإتيقي والسياسي وهو ما كانت أشارت إليه أيضا نهاية المقالة العاشرة من نفس الأثر[1]، ولعلّ لذلك مسوّغاته حتى من جهة اللّغة حيث أن لفظ الإتيقا ذاته له دلالة مزدوجة تعبيرا عن الخاصّ والعامّ[2] وعن حرّية الفرد والجماعة[3] وهو ما يعني أن الحرّية الإتيقية هي حرّية سياسية بالضرورة مثلما تبيّنه الممارسة السّقراطية وهي ممارسة كان مرلو-بونتي أشار إليها في توطئة **الإنسانوية**

---

[1] -إذا كانت مجمل مقالات **الأخلاق النيخوماخية** تبحث في الفضائل العملية والفكرية وفي كيفية تحصيلها وممارستها فإن الفصل التاسع والأخير من المقالة العاشرة سيخصّص للمسألة السياسية، وفي ذلك دلالة ترابط وثيق بين الإتيقي والسياسي، وإذن إذا كان يعود لقوّة القانون «ضبط قواعد التربية والمشاغل التي يسهل تحمّلها بإعتيادها» (Aristote, *Ethique de Nicomaque*، مرجع مذكور، المقالة العاشرة، الفصل التاسع، ص283) و«في الدّولة إذا كانت الأنظمة القانونية هي التي لها أهمّيتها، ففي الأُسَر أقوال وممارسات الأب هي التي لها هذه الأهمّية» (نفس المرجع، ص284)، ومهما كان الإختلاف «بين التربية الخاصّة والتربية المشتركة» حيث تتوجّه الأولى إلى «ما يتلاءم وكل حالة» وتتوجّه الثانية إلى ما هو عامّ حيث «لا علم إلاّ بما هو عام» (نفس المرجع، ص284 وكذلك ص285 بالنسبة للعبارة الأخيرة) فإن الممارسة الفاضلة لا تحصل إلاّ بالخضوع «لكيفيات معيّنة من التفكير ولتعاليم حكيمة لها قوّة القانون» (نفس المرجع، ص283)

[2] -في الإغريقية لـ Êthos (بحرف état) دلالة الإلهام والنفس ولـ Éthos (بحرف epsilon) دلالة الأعراف. للأولى يعود البناء النظري المحدّد للقيم ولمباديء وقواعد الفعل وللثانية تعود جملة الأعراف والعادات بما هي ممارسات خاضعة لوحدة وشمول التحديد النظري، على أن اللّفظتين الأولى والثانية مشتقتان من جذر هندو-أوروبي موحّد هو Swedh، وهما تحيطان معا وفي نفس الآن بتأسيس القيم وتطبيقها، بما هو فردي وبما هو جماعي كما بالنظر والممارسة (أنظر: France Quéré, *L'éthique et la vie*, éd Odile Jacob, Paris1991, pp.11-12 et la note n°=2, p.11). ترابط هذه الدّلالات يعني أن من مهمّات الإتيقا إيجاد تناغم بين مطالب الوعي الفردي وضغوطات القواعد الإجتماعية وذلك أمر غير يسير تماما إذ كثيرا ما يحاول الوعي الفردي التخلص من القواعد الإجتماعية وكثيرا ما لا تحترم القواعد الإجتماعية إستقلالية الفرد الواعي بذاته (أنظر: Charles Coutel, « La notion d'éthique: définition et problèmes actuels », in *Revue L'enseignement philisophique*, 48e Année, n°=1, Septembre-octobre 1997, p.29)

[3] -بيّن فوكو أن «الحرّية الفردية مثّلت عند اليونانيين شيئا مهمّا جدّا -على عكس ما تقوله هذه الفكرة الشائعة المنحدرة من هيغل تقريبا والتي مفادها أن لا أهمّية لحرّية الفرد أمام الكل النسيق للمدينة» (Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris1994, TomeIV, p.712). فـ «اليونانيون مشكلوا فعليا حرّيتهم وحرّية الفرد بوصفها مسألة إتيقية، لكنها إتيقية بالمعنى الذي كان يفهمه اليونانيون: كان **الإيتوس** (êthos) كيفية وجود وكيفيةتصرف. إنه صيغةوجود للذات وكيفية معيّنة في الفعل بيّنة للآخرين... تلك كانت بالنسبة إليهم الصورة العينية للحرّية» (نفس المرجع، ص714)

والرّعب[1] وعاد ليتعاطى معها في درسه الإفتتاحي بـ «مجمع فرنسا» تذكيرا بذاك الذي «لم يكن يكتب ولم يكن يدرّس أو هو -على كل- لم يكن يدرّس على كراسي الدّولة، وكان يخاطب الذين يلقاهم في الشارع، ولاقى الشدائد من الرّأي (العام) ومن السّلط»[2]. إنه تذكير بالعلاقة القلقة التي للفيلسوف مع المدينة[3] وبالعلاقة المتحيّرة التي له بذاته وبالآخرين وبقضاته، فـ «نفس الفلسفة هي التي تجبره على المثول أمام القضاة وهي التي تجعله مختلفا عنهم. نفس الحرّية التي تحمله على أن يكون بينهم تحصّنه ضدّ أحكامهم المسبقة. نفس المبدإ يجعله كليا ومفردا»[4]، وما وَضعُه المرتجَ ذاك اختيارا إراديا كلّه ولا هو خصيصة بها يندّ عن البشر لا ولا هو أيضا تصنّع مكابر يبحث عن تنفّذ به يتهيّبه الناس وما هو إلاّ زور وبهرج وباطل[5]، وإنما التوتر الذي عليه الفلسفة هو منها نُسغها الذي لا حياة لهـ بدونه حتى وإن لم يُصغَ إليها شأن ما عليه الفيلسوف حتى وإن لم يُنتفع به، «فليس عدم النّفع به من قِبل ذاته ولكن من جهة من لا يُصغي أو من يرى أن لا يُصغَى إليه»[6].

إذن ليس ممّا يُذهب فلسفة الفيلسوف أن لا تكون في وفاق مع المدينة بل لعلّ وفاقها هو شرّ ما يتهدّدها، وليس في ذلك ما يعني أن الفلسفة تعيش خارج المدينة وداخل الفيلسوف، فالإنكفاء إلى الدّاخل ليس أقلّ زراية من الإستسلام للخارج، وفعلا، «إذا كانت المدينة هي حقا ما يدافع عنه (سقراط) فإن الأمر لا يمكن أن يتعلّق فقط بمدينة يحملها في نفسه، وإنما بتلك المدينة الموجودة من حوله»[7]، «إنه لا يرافع عن نفسه بل يرافع عن مدينة

---

1 -في تأكيده لألتباس الفعل السياسي أشار مرلو-بونتي إلى أن «محاكمة سقراط وموته لم يكونا ليظلا موضوعا للتفكير وللتفاسير لو كانا مجرّد مشهد من صراع الأشرار ضدّ الأخيار ولو لم نره يتبدّى من خلالهما بريئا يقبل بإدانته وعادلا متشبثا بالضمير ويرفض مع ذلك التجنّي على الخارج ويذعن لقضاة المدينة، يريد بذلك أن يقول إنه يعود إلى الإنسان محاكمة القانون مجازفا بأن يحاكمه القانون» (HT, pp.XXXIV - XXXV)

2 -Merleau-Ponty, EP, p.39، (ص72 من تعريب محمد محجوب)

3 -قبل حديثه عن سقراط كان مرلو-بونتي يذكّر ببعض ما في الفلسفة البرغسونية من توتر وبما فيها يشعرنا بالقلق الذي يعتري علاقات الفيلسوف مع الآخرين أو مع الحياة» (EP, pp.38-39 (ص ص71-72 من تعريب محمد محجوب))، وهو ما ذكّر بذلك قلقا إلاّ «لأن هذا القلق جوهري لدى الفلسفة» وإلاّ لأنّا «قد نسينا ذلك قليلا» (EP, p.39 (ص72 من تعريب محمد محجوب))

4 -نفس المصدر، ص41 (ص75 من تعريب محمد محجوب مع تحوير طفيف)

5 -أنظر في «الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل»، الفارابي، كتاب **تحصيل السّعادة**، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت1981، ص94 وما يليها

6 -الفارابي، نفس المرجع، ص ص96-97

7 -Merleau-Ponty, EP, p.44 (ص78 من تعريب محمّد محجوب)

تقبل الفلسفة»[1]، مدينة هو أعرف بها ممّن هم هي[2]. ذلك هو التهكّم بتلقائيته وسذاجته ولكن أيضا بقوّته المربكة التي تدفع إلى الإرتياب. فحينما يُجبَر الفيلسوف على رحلة الدّاخل وعلى الخضوع لقوانين المدينة وعلى القبول بأحكام القضاة وعلى تحمّل غربته بين أهليه[3] فإنه لا يبقى له إلاّ أن يقلب الأدوار[4] وأن يظلّ حرّا وإن أطاع إذ «ما الحيلة إذا تعذّر الدّفاع وتعذّر التحدّي؟ أن نتكلّم فتجعل الحرّية تُستشفّ من وراء الإحترام»[5]. وكما التهكّم هو «تهكّم بالنفس وتهكّم بالآخرين سواء بسواء»[6] فإن الحرّية أيضا هي حرّية الأنا والآخر بل التهكّم ذاته هو الحرّية، إذ «هو يعبّر عن هذه الظاهرة الأساسية : أنّ كلّ امرئ ليس إلاّ نفسه ضرورة وأنه مع ذلك يتعرّف على ذاته في الآخر، فهو يحاول أن يحرّر كلاّ منهما للحرّية»[7] أي للممارسة الإتيقية-السياسية الحرّة، انفصالا عن الذات وعودة عليها، انخراطا في شؤون الناس والمدينة وانفكاكا عنها في نفس الآن وذلك البين-بين، وصلا وفصلا هو الحرّية العاملة أو هو « التهكّم الحق الذي ليس مهربا بل هو مهمّة، وإنه الإنفكاك هو الذي يعيّن له جنسا معينا من التأثير، بين الناس»[8] وذلك الإنفكاك أو الإنفصال هو ما يريب في علاقة الفلسفة بالسياسة بما هي علاقة تجاذب-تنافر أو هي علاقة مُمَغْنَطة. لكن إذا «كانت سياسة الفلاسفة هي ما لا

---

[1] -نفس المصدر، ص42، (ص76 من تعريب محمّد محجوب)

[2] -«أمّا هو (سقراط) فيمثل -على العكس- أمام القضاة، ولكنه يمثل أمامهم ليشرح لهم ما هي المدينة، لكأنّهم لا يعرفون، لكأنّهم ليسوا هم المدينة» (نفس المصدر ونفس الصفحة أصلا وتعريبا)

[3] -«وأمّا الفيلسوف، فغريب في هذا التّشابك الأخوي. ولئن هو لم يغدر أبدا، فإنّا نشعر -من أسلوبه في الوفاء- أنّه قد يغدر، فهو لا يشارك ككل الناس، وموافقته ينقصها شيء من الكثافة وشيء من اللحم والدّم. فما هو حقا بالكائن الواقعي» (نفس المصدر، ص60 (ص97 من تعريب محمّد محجوب مع تحوير طفيف)).
سنعود إلى غربة الفلسفة والفيلسوف في آخر فصول هذا العمل

[4] -«هو (سقراط) يقلب الأدوار ويقول لهم ذلك: لست عن نفسي أدافع بل عنكم أنتم. وفي نهاية الأمر فهو حامل المدينة وهم أعداء القوانين، هم الذين يُقاضَون وهو الذي يُقاضِي. إنه الإنقلاب الذي لا مفرّ منه لدى الفيلسوف لأنه يبرز الخارج بقيم آتية من الدّاخل» (نفس المصدر، ص42 (ص76 من تعريب محمّد محجوب)

[5] -نفس المصدر، ص43 (ص ص76-77 من تعريب محمد محجوب)

[6] -نفس المصدر، ص43

[7] -نفس المصدر، ص43

[8] -نفس المصدر، ص61. ليس التهكّم تعلّة هروب وعدم قدرة على المواجهة وانكفاء إلى باطن الذات وغوصا في العمق أو هروبا إلى الأعالي كما يقرؤه دي لوز حين يواجهه بالسّخرية السفسطائية والكلبية والرّواقية التي «هي فن السّطح» الذي يقيل العمق ويعرض الأحداث ويبسط اللّغة (أنظر: G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris1969, pp.18-19)، بل هو اسم آخر للحرّية وللــ «معنى المزدوج القائم في الأشياء» (EP, p.43)

يمارسه أحد فهل هي سياسة؟»[1]، وإذا كان «الهَوَسُ السياسي للفلاسفة لم يُنتج لا سياسة جيّدة ولا فلسفة جيّدة»[2]، وإذا انقطعت الفلسفة عن الوجود وتاهت السياسة في «سلسلة متقطّعة من الأفعال والمشاهد التي لا مستقبل لها»[3]، وإذا تمّ الجمع بين المفاهيم الفلسفية الشاحبة والصّرامة السياسية الكسولة ألا يكون الطلاق بين الفلسفة والسياسة أجدى من التقائهما؟[4] لكن الطلاق ذاته قد يكون طلاقا غير ذي جدوى إذ «ثمّة قطيعة "سيّئة" بين الفلسفة والسياسة لا تنقذ شيئا وتتركهما لما هما عليه من بؤس»[5].

تفاديا لذلك البؤس، قد يكون الأجدى هو تجذير الفلسفة والسياسة معا في خصوبة الحياة الجماعية وفي ثراء الصيرورة التاريخية وفي تعاريق الأحداث وفي انفتاح التجربة الإنسانية ذلك أن الفلسفة «ليست فوق الحياة تشرف عليها من علٍ، إنّها من تحتها... ولا وجود لسياسة محض فلسفية، فلا صرامة فلسفية عندما يتعلّق الأمر ببيان مثلا»[6]. لسنا نعني بذلك أن الفلسفة والسياسة واحد وإنما نشير إلى أن الفرق بينهما ليس فرقا مطلقا شأن انعدام مطلق الفرق بين «المتعالي والأمبريقي (من الأفضل القول : بين الأنطولوجي والأنطيقي)»[7]. فللسياسة معناها الفلسفي وللفلسفة مداها السياسي وبالتالي ما دام «لا وجود لسياسة محض فلسفية» فـ «من الضروري الإقرار أن لا وجود أيضا لسياسة لا تعبّر عن فلسفة في الإنسان وفي الحياة»[8]. فالفلسفة تحقن السياسة بالفكرة والسياسة تشحن الفلسفة بحرارة الأحداث وتلزمها عدم نسيان ما يجدّ في فضاء المدينة. وفي هذا الحقن والشحن ما يُبعدهما معا –الفلسفة والسياسة– عن الإنغلاق والدّغمائية والتسلّط. فـ «في السياسة كما في غيرها من الميادين، لا وجود لمعرفة مطلقة ولا لألغوريتم يستحيل نقضه... فالإعتقاد في المطلقات هو السمّ السياسي الأفتك الذي يمكن أن يبثّه الفكر البشري»[9]، وفعلا، بعض ما كان

---

1 – Merleau-Ponty, S, p.10

2 –نفس المصدر ونفس الصفحة

3 –نفس المصدر، ص11

4 –«في الواقع، محرومة من كل اتصال بالمعرفة والتقنية والفن وتحوّلات الإقتصاد، كانت المفاهيم التاريخية-الفلسفية الكبرى منزوفة والصّلابة السياسية –إلاّ عند القلّة– تذعن للكسل والغفلة والإرتجال. إذا كان هو ذا زواج الفلسفة والسياسة فإنّا نعتقد أنه يجب أن نبتهج للطلاق» (S, p.11)

5 –نفس المصدر ونفس الصفحة

6 – Merleau-Ponty, VI, p.319

7 –نفس المصدر ونفس الصفحة

8 – Simone Goyard-Fabre, « Merleau-Ponty et la politique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°=2, 1980, p.259

9 –نفس المقال ونفس الصفحة

يقوله سقراط في مواجهة خواء المطلق هو أنه «يعرف فقط أن لا وجود لعلم مطلق وأن هذه الثغرة هي ما به نحن منفتحون على الحقيقة»[1] وذات الإنفتاح هو الذي يمنع من التسلّط ويتيح الحركة ويمكّن من انبساط كل موجود، ذلك أن «الحرّية -التي هي دائما حرّية السّماح لما يوجد ليوجد بما هو كذلك وبالكيفية التي تخصّه، ولكن بشكل متجدّد دوما وحتى العمق الأقصى- هي إذن حرّية متبصّرة وليست فقط حرّية استشعارية، وهي بخاصّة حرّية لا هي مؤمنة ولا هي تبشيرية ولا هي قسرية»[2]، أي أنها حرّية تسمح -شأن ما مكّنت ما يوجد ليوجد من حيث هو- لذاتها بالوجود على ما هي عليه دون قرينة تحوّلها عمّا هي جهة السّلطان الأرضي أو السماوي ولذلك هي متجدّدة باستمرار نتيجة انفكاكها عن كل ما يأسرها وذلك لا يكون لها إلاّ من حيث هي حرّية عاملة في الحياة المشتركة، وبهذا المعنى «الحياة السّياسية في شكلها الأصلي والأوّلاني ليست شيئا آخر غير هذه الحرّية الفاعلة»[3]، وبهذا المعنى أيضا لا تختلف السياسة عن بقية الأنشطة الإنسانية الأخرى التي تتجذّر في الصّراع والمواجهة وعسر البناء. فــ «السياسة والثقافة تلتقيان لا لأنهما متراكبتان مباشرة ولا لأنهما ملازقتان للحدث وإنما لأن رموز كل نظام لها في الآخر أصداء وصِلاَت مشتركة ومفاعيل تأثير»[4]. تلك التفاعلات والتبادلات بما ينجدل فيها من معقولية وتصادف ومن جِدّة وتكرير ومن حسبان واستحثاث حدثي تجعل البناء الرّمزي بناء تكوّنيا و«كل فعل وكل معرفة لا يمرّان بهذا التكوّن ويرغبان في وضع القيم التي لم تتجسّد في تاريخنا الفردي أو الجماعي أو -وهو نفس الشيء- يبتغيان اختيار الوسائل بحسبان وبكيفية تقنية كلّها، ينحدران إلى ما دون المشكلات التي يبحثان عن حلّها»[5]. فالسياسة ليست حسبانا كلها، إذ في كل سياسة عنصر من الإتفاق والمصادفة أيّا كان الحذر والحُسبان والتروّي وفي كل سياسيّ عنصر مكر وتضليل[6]. وعليه فإنه ليس للسياسة «أن تتأسّس في الحق فقط بل عليها أن تتفهّم ما هو موجود... وذلك

---

[1] - Merleau-Ponty, EP, p.43

[2] -Jan Pato ka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص150 (التشديد من عند باتوشكا)

[3] -نفس المرجع، ص151

[4] -Merleau-Ponty, AD, p.294. تأكيدا لهذا التفاعل يذهب مرلو-بونتي وهو يتحدّث عن اللّغة إلى تأكيد التبادلات بين اللّغة والوضع الذي تنخرط فيه مستنتجا أن «ملفوظاتنا ليست غير الحصيلة النهائية لهذه التبادلات، والفكر السياسي ذاته هو من هذا الطراز: إنّه دائما بلورة إدراك تاريخي حيث تعمل كل معارفنا وكل تجاربنا وكل قيمنا في نفس الآن وهو الذي ليست أطروحاتنا غير الصياغة التخطيطية له» (S, p.104 وكذلك PM, p.159)

[5] -Merleau-Ponty, S, p.104, cf, PM, p.159 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[6] -«بما أنّنا نسلّم بعنصر اتّفاقي في السياسة الأكثر تروّ وبالتالي بعنصر مكر في كل "رجل عظيم"، فنحن أبعد ما نكون عن تبرئة أيّ كان» (HT, p.XXXI)

يرجعنا إلى جدّية السياسة ويجبرنا، عوضا عن تأكيد إراداتنا وحسب، على البحث بعسر في الأشياء عن الصورة التي على إراداتنا أن تتّخذها فيها»[1].

إذن، في امتحان الأحداث وفي استحثاثات الزمن وفي راهنية الفعل وفي تواجه وتحالف الإرادات وفي جدلية التروّي والتّصادف، يتشكل الفعل السياسي نظرا وممارسة إذ « من الصّرامة الكاذبة أن ننتظر مبادئ تامّة التّبلور لنتحدّث فلسفيا في السياسة. فبأختبار الأحداث نتعرّف على ما لا يمكن قبوله، وهذه التجربة المؤوّلة هي التي تصبح أطروحة وفلسفة»[2] والتعرّف على ما لا يُقبل هو التعرّف على ما لا يُحتمَل في الفضاء السياسي. وما الفلسفة –في أحد وجوهها على الأقلّ– إن لم تكن رؤية وقولا في حيوزات فيها أشياء للرؤية وأشياء للقول، لا لتبرير تلك الأشياء أو لإضفاء الشرعية والمشروعية عليها[3] وإنما لبيان موقعيتها وواقعيتها دون اتخاذ الواقع –بدلالة السّائد من الأمر– ذريعة بها نقصي المشروع والقيّم، و«إذن نحن لم نُخضِع أبدا القيّم للواقع وإنّما رفضنا وضعه في الوهمي»[4]. وإذا كنّا قلنا إن الحياة السياسية هي هذه الحرّية العاملة وأنّ «الفضاء السياسي هو الفضاء الأصلي للحرّية (فذلك) لا يعني إذن أن السياسي مرصود بدءا لضمان "الحرّية" أو "الحرّيات"... وإنما السياسي هو "فسحةُ" (هي ذاتها مكانية-زمانية) الحرّية»[5]، أي هو ما يمكّن من القسمة دون ضمان ما تؤول إليه صولة رجل السياسة وما يؤول إليه الفضاء المشترك وما تؤول إليه الحياة السياسية ذاتها بما فيها من صراع وتهيّؤات وتضخّم للـ «أنا الحكومي» وبما فيها من مكر وعنف وحتى من جنون مشترك.

لقد بيّن مرلو-بونتي وهو يقرأ ماكيافيللي الذي «يدخل بنا الحيّز المخصوص للسياسة»[6] كيفية قراءة السياسي في صيغة الحربي ذلك أن «كلّ فنّ الحكم يعود إلى فنّ الحرب»[7]، وفي هذه الصيغة تأكيد على ما في السياسة من صراع وعلى أن علاقة السّلطة

---

1 – Merleau-Ponty, HT, p.XXXI

2 – Merleau-Ponty, AD, p.9

3 –إذا كنّا «قلنا إن كل شرعية تبدأ بأن تكون سلطة قائمة فذلك لا يعني أن كل سلطة قائمة تكون سلطة مشروعة» (HT, p.XXX) ولنلاحظ هنا تمييز مرلو-بونتي بين الشرعية (légalité) والمشروعية (légitimité) وهو تمييز غالبا ما تعمل كل السلطات على محوه وإغفاله

4 – Merleau-Ponty, HT, p.XXXI

5 – Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور، ص ص100-101

6 – Merleau-Ponty, S, p.270

7 –نفس المصدر، ص267. يحدّد ماكيافيللي في الفصل 14 من الأمير، ضرورة إهتمام الأمير «بالحرب وبالمؤسسات والقواعد التي تتعلّق بها»، فـ «اِحتقار فنّ الحرب هو الخطوة الأولى نحو الخسران، وامتلاكه بشكل جيّد هو الوسيلة لأعتلاء السّلطة» (Machiavel, *Le prince*، مرجع مذكور، ص48) وفضلا عن

بالحرّية ليست مجرّد علاقة اِستبعادية بل هي علاقة تمفصل لأنها علاقة تقاسم، وحتّى إذا كان ماكيافيللي قد «وضع النزاع والصراع في أصل السّلطة الإجتماعية فإنه لم يكن يقصد أن الوفاق مستحيل وإنما أراد بيان شرط سلطة لا تكون مخادعة والذي هو المشاركة في وضع مشترك»[1]، فكأنّما «لا تكون السّلطة دون اِستعانة بالحرّية»[2] ممّا يعني أن السّلطة اِستثمار منتج وليست فقط فعلا قهريا، وحتى النّظم الإستبدادية لا تقوم على التّرهيب وحده بل تلجأ إلى التّرغيب والتّرهيب، وبما أنّها «ليست واقعا محضا ولا هي حقّ مطلق فإن السلطة لا تُجبِر ولا تُقنِع : إنها تُخاتل، وتكون المخاتلة أجْوَد مع الإستعانة بالحرّية ممّا مع التّرهيب»[3].

إذا كان يعسر الفصل في السياسة بين التّرغيب والتّرهيب وبين الحق والقوّة وبين الإيهام والصّدق وبين المشروعية والأمر الواقع وبين الفكرة والعنف وبين القهر والحرّية فلأنّه «بين الدّاخل والخارج وبين الذاتية والموضوعية وبين الحُكْم والجهاز لم تعد لدينا سلسلة من التردّدات بل علاقة جدلية»[4]، وإذا كان «القدَر هو السياسة كما قال نابليون وكما ردّد بوخارين قبل أن يصمت... فالإنسان ليس له أن يقصي ذاته كحرّية وكحُكْم -فما يسمّيه مجرى الأشياء ليس هو أبدا غير مجرى الأشياء كما يراه هو- وليس له أن ينازع كفاءة محكمة التاريخ بما أنه وهو يفعل قد أقحم الآخرين وبالتدريج مصير الإنسانية»[5]. هو ذا

ذلك «من يتعلّق بالسّلم أكثر ممّن هو أقدر من غيره على مكابدة ويلات الحرب؟» (Machiavel, *L'art de la guerre*, traduction par Toussaint Guiraudet, Flammarion, Paris1991, p.56). قد يكون من المفيد أن نشير هنا -وإن بإيجاز- إلى مقارنة ممكنة بين مرلو-بونتي وميشال فوكو من جهة تعاملهما مع ماكيافيللي ومن جهة إدراكهما للصّورة الحربية في صلب العمل السياسي، فإذا كان الأوّل ذهب إلى تأكيد البعد الإصطراعي في السياسة وإلى صراع القوّة والقانون بل وإلى وضع الصراع في أصل الحياة الجماعية وإلى أن «السّلطة ليست قوّة عارية ولكنها ليست أيضا تفويضا نزيها للإرادات الفردية كما لو أن هذه الإرادات قادرة على إزالة اختلافها» (S, pp.268-269)، فإن الثاني يذهب إلى أن «أحد المميّزات الأساسية للمجتمعات الغربية هو أن علاقات القوى التي وجدت ولمدّة طويلة، في الحرب، وفي كلّ أشكال الحرب تعبيراتها الأساسية، إنما وقع اِستثمارها تدريجيا في نظام السّلطة السياسية» (M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris1976, p.13)

[1] - Merleau-Ponty, S, p.272

[2] -نفس المصدر ونفس الصفحة. هي ذي المفارقة، وقد كان ميشال فوكو أشار إلى أن مجال الفعل والتصرّف هو الحيّز الذي تظهر فيه «الحرّية كشرط لوجود السّلطة... لكنها تظهر أيضا كما لو أنّها لا يسعها إلاّ أن تقاوم ممارسة السّلطة التي تنزع في النهاية إلى تحديد هذه الحرّية كليا» (ميشال فوكو، «بحثان حول الفرد والسّلطة»، ضمن بول رابينوف وهربرت دريفوس، **ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية**، تعريب جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص197)

[3] - Merleau-Ponty, S, p.269

[4] - Merleau-Ponty, HT, pp.67-68

[5] -نفس المصدر، ص69

المأساوي حقا في الحياة السياسية، مأساويّ الصراع الذي تتصادم فيه الحرّيات ولا تنتهي إلى حلّ نهائي، وهو مأساوي ليس جديدا إلاّ على «الذين لم يقرءوا شيئا أو نسوا كل شيء»[1]. ومع ذلك ومن وراء الجهل والنسيان يظل هذا المأساوي قائما في الحياة الإنسانية من خلال الإختيار المُخاطِر دون أن يعني ذلك دعوة إلى الإستسلام. وحتى إذا كان القدر هو السياسة، فالقدر هنا ليس قضاء لا رَادّ له، والدولة ذاتها «ليست شيئا دون قبولنا بها»[2]. مثل هذا القول كأنَه رجع صدى لقول صديق الرّجل الذي أحبّه مرلو-بونتي، قول لابويسيه صديق مونتانييه، الذي يرى في الطغيان ما يشبه النار «تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله»، فما لم تسلّم الذوات لن يكون لأعتى السّلاطين أيّ نفوذ، إذ «مَا لَمْ نُعطهم شيئا وما لم نخضع لهم، دون قتال ودون ضرب، فإنّهم يظلّون عارين ومهزومين وتافهين، شأنهم شأن الغصن يتيبّس ويموت ما لم يكن للجذر نُسْغ أو غذاء»[3]. هي ذي جدلية الحاكم والمحكوم حيث يتسرّب شيء من طاعة المحكومين إلى نفوذ الحاكمين وحيث يتسرّب شيء من نفوذ الحاكمين إلى طاعة المحكومين وحيث يكون ثمّة «وسط بين الفعل الإرادي لأولئك والخضوع السلبي لهؤلاء»[4] وحيث يتساوى بالضّبط حق المعارضة وحقّ السّلطة»[5].

إذا كانت «كلّ سياسة، حتى الأشدّ فظاظة، تفترض فكرة عن الإنسان، إذ يتعلّق الأمر بالتصرّف به وباستخدامه بل وبخدمته»[6] وإذا كان الشكل الحديث للتنظيم السياسي هو الدّولة، فـ «نحن نحيا فيها، ولسنا أحرارا أبدا إذا ما نحن أردنا أن نكون أحرارا على هامش العالم... (إذ) حرّيتي وحرّية الآخرين تنعقد عبر العالم»[7]، فإنّه لا وجود لحرّية خارج الوجود

---

[1] -نفس المصدر، صXXXIV. هؤلاء الذين يفاجئهم «الوعي الشقي» للسياسي هم الذين تناسوا أن لا حلول نهائية في الفعل الإنساني وأن لا سيطرة إرادية كلية على ما يقحمنا فيه الفعل، وأن الحياة المشتركة فيها ما يشبه اللّعنة وأن كل حرّية قد تتطاول على غيرها من الحرّيات وأن الحياة السياسية التي تمكّن من الحضارة هي ذاتها التي تحمل شرّا جوهريا، ممّا يعني أن في الحياة السياسية اِلتباسا لا يمكن إغفاله أو اختزاله بل هو الذي يجبرنا على «تسبيب» الحكم السياسي وعلى إدراك ما في السياسي من مأساوي شبيه بالمأساوي الأوديبي (أنظر: HT, p.XXXIV)

[2] - Merleau-Ponty, SNS, p.260

[3] - La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, G. Flammarion, Paris1983, p.137

[4] - Merleau-Ponty, SNS, p.252

[5] - Merleau-Ponty, HT, p.XXXII

[6] - Paul Valéry, *Fluctuations sur la liberté*, in *Regards sur le monde actuel et autres essais*، مرجع مذكور، ص968

[7] - Merleau-Ponty, SNS, p.260

المشترك حتى وإن كان وجودا مجنونا[1]. وما الحيلة إذا كان الوجود المشترك هو قدرنا؟ لا مهرب من «الدّخول في جنون العالَم»[2] ومن الطاعة بأحتقار، إذ «يجب أن نحتقر بما أنّ الدّولة تقوم ضدّ كلّ ما له قيمة في العالم : ضدّ الحرّية وضدّ الوعي. ولكن يجب أن نطيع بما أن هذا الجنون هو قانون الحياة الجماعية، وإنّه لجنون آخر أن لا نعامل الدّولة وفق قوانينها »[3]. ومع ذلك، جنون الحياة الجماعية ليس هو «جنون الكوجيتو الذي أقسم أن يلتقي صورته في الآخرين»[4] وأن «يكون كل ما نحن مضطلعا حتى بموقفنا إزاء الآخرين»[5] وإنما هو الجنون الذي يقتضيه الوجود الجماعي وتتضخّم فيه هالة السّلطة[6]، وهو جنون وإن كان لا يقدر عليه العقل كليا إلاّ أنه يخفض جناحه للمعقولية أحيانا وفي ذلك التراوح بين المعقولية والجنون تكون السياسة علاقة بالناس وليس بالوعي المجرّد أو بالمبادئ الكلية المعزولة عن مغارسها التاريخية، و«بالتأكيد ليس المهمّ أن نعرف أيّة مبادئ نختار وحسب وإنما أيضا مَنْ وأيّة قوى وأيّ أناس يطبّقونها»[7]. لذلك كان لا بدّ لمرلو-بونتي أن ينقد الرّياء الليبرالي الذي يرفع المبادئ عاليا ويمارس بأسمها ما تأباه فكرتها وفي ذلك ما يُبِينُ عن «القاع الدّغمائي لليبرالية وكيف أنّها لا تضمن بعض الحرّيات إلاّ بأستبعاد حرّية الإختيار ضدّها»[8]، بل «ثمّة

---

[1] -كنا أشرنا إلى ما يشبه االعنة في الحياة السياسية، ذلك هو ما يقوله مرلو-بونتي في **الإنسانوية والرّعب**، وذلك هو ما يعيد تأكيده في **علامات**، فـــ «في الحياة الجماعية أُصبِح مجنونا مع المجانين. مونتانييه يحسّ بعمق وجود لعنةٍ في ما هو إجتماعي» (S, p.258) حيث الرّيبة والخداع والعنف والإغتراب

[2] Merleau-Ponty. S. p.259 -

[3] -نفس المصدر، ص258

[4] Merleau-Ponty. AD. p.232 -

[5] -نفس المصدر ونفس الصفحة

[6] -يشبّه مرلو-بونتي المفاعيل السّلطوية بالمرايا المنتظمة دائريا والتي «تحوّل شعلة باهتة إلى عالم سحري» (S. 273) حيث تتضخم إنعكاسات الإنعكاسات ويحيا الناس الذين «يحكمون عادة بأعينهم أكثر مما يحكمون بأيديهم. فكل إنسان بإمكانه أن يرى ولكن قلة هم الذين يعرفون كيف يلمسون» (Machiavel, *Le prince*، مرجع مذكور، الفصل 18، ص58، ذكره مرلو-بونتي في الصفحة 274 من **علامات**) وفي تضخم الظاهر «تحمل السلطة هالة من حولها، ومصيبتها -كما من جهة أخرى مصيبة الشعب الذي لا يعرف ذاته جيدا- أنها لا ترى الصورة التي تقدمها عن ذاتها للآخرين» (S, p. 273) ومع ذلك فإن رجل السياسة الذي يتخفى في «شبح كبير» يظل كالممثل مسؤولا عن الدور الذي يلعبه حتى وإن لم يتعرف على ذاته فيه (أنظر: HT, p. XXVIII)

[7] Merleau-Ponty, S, pp.278-279 -

[8] -Merleau-Ponty. HT, p.38. في الهامش رقم1 من نفس الصفحة ينبّه مرلو-بونتي إلى أن نقد الليبرالية ليس دعوة إلى «حرّية فوضوية». فالليبرالية تتحوّل إلى عنف بتحويل إرادة الأنا إلى قانون غريب عن الآخر، والفوضوية تغمض عينيها عن جدلية الأنا والآخر وتنتهي إلى نفس المفاعيل، بينما هذه الجدلية هي «الواقعة الأساسية التي علينا تحقيق الحرّية انطلاقا منها». فمرلو-بونتي لا ينقد ما في الليبرالية من عنف

ليبرالية عدوانية هي عقيدة وهي قبل ذلك إيديولوجيا حرب»[1]، وليس ذلك فقط، فما في الليبرالية من دغمائية يمنعها حتى من الإصغاء إلى هدير الأحداث ويحبسها في «الحلم الحقوقي»[2] فتمارس العنف مغمضة عينيها عن المضامين العينية للتشريعات الحقوقية وعمّا يتم خارج صورية القانون.

إذن «الكذبة الأساسية والمؤسّسة لليبرالية هي اعتبار الإعتراف المتبادل بل وحتّى التوضّع الذاتي للذوات أمرا حاصلا ومعطى سلفا وبدءا... وإذن علاقات القوى في الدّيمقراطية الليبرالية هي الأخطر بما أنّها مقنّعة وصامتة وماكرة»[3]. وفعلا، ما تمارسه الليبرالية هو العنف دون تسمية، وقد علّمتنا فلسفة اللّغة أن الإسم وجود وما دمنا نمارس دون إعلان ودون قول ودون تسمية فإنّا نُقَنِّع ونتعوّد إذ «بإخفاء العنف نتعوّد عليه ونجعله مؤسّسيًا»[4]. ذلك هو الإنخرام الليبرالي المتعمّد بين إعلان المبادئ الكلية والممارسة الفعلية وبين ما يدور في رؤوس الليبراليين وبين ما تمارسه الدّولة الليبرالية[5] وعليه فإن إعلاء الحرّية ليبراليا كقيمة إنّما هو تستّر عن دقّة ولطافة العنف الذي تديره الدّولة بحذق. فما العمل؟ وما الذي نستطيعه في عالم السياسة الذي كثيرا ما يكون فيه الفلاسفة أطفالا؟[6] بعض ما نستطيعه هو عدم التفريط في الحرّية والعمل على فضح «الخداع الليبرالي حيثما كان –في فلسطين، في الهند الصينية وفي فرنسا ذاتها، بنقد الحرّية– المعبودة... بإسم الحرّية الفعلية»[7] وببيان أن

وإنما يؤاخذها على عدم إدراكها لسنفيتها وعلى «حجبها للميثاق الذي تقوم عليه وعلى الحطّ من الحرّية الأخرى –الثورية– التي تتشيء كل المواثيق الإجتماعية واعتبارها حرّية همجية». إنه ينقد فيها إغفالها لتاريخيتها ولجوءها إلى التسليم بكلّية معطاة في العقل وفي الإنسان بينما كان عليها بيان أن هذه الكلية إنما تتجلّى «في جدلية البيذاتية العينية»

1 –نفس المصدر، صXX

2 –نفس المصدر، ص37

3 –François Rouger, « La politique et l'histoire chez Maurice Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص ص444–445

4 – Merleau-Ponty, HT, p.37

5 –«ليست المسألة مسألة معرفة ما يفكر فيه الليبراليون وحسب، بل معرفة ما تفعله الدّولة الليبرالية واقعيا داخل حدودها وخارجها... فنظام ليبرالي اسميا بإمكانه أن يكون قمعيا واقعيا» (HT, p.X). وفعلا «لا أحد بإمكانه أن يطعن في أن الديمقراطية البرجوازية كان لها أفكار نبيلة، لكن واقعيا، هذه الأفكار هي التي أظهرت عالم العمل الرّأسمالي والعصر الإستعماري الذي ماهيته ذاتها هي الإستغلال» (Simone Goyard-Fabre, « Merleau-Ponty ■ la politique »، مقال مذكور، ص246)

6 –يتحدّث مرلو–بونتي في الصفحة 42 من علامات عن نيزان وسارتر على أنّهما «طفلان في عالم السياسة: عالم قاس حيث لا نقدر فيه على تقدير المخاطر، ولعلّه لا سلم فيه إلاّ لأولئك الذين لا يخشون الحرب»

7 – Merleau-Ponty, HT, p.XIX

الحرّية تصبح «شعارا كاذبا و-«تتمّة رسمية» للعنف- مذ تتحنّط في الفكرة ومذ نبدأ في الدّفاع عن الحرّية عوضا عن الناس الأحرار»[1] وبتأكيد أنّه «من الأساسي للحرّية أن لا توجد إلاّ بالفعل في الحركة اللاّمكتملة دوما والتي تَصِلنا بالآخرين وبأشياء العالم وبمَهَامِّنا، منشبكة بمصادفات وضعنا»[2]، وما لم تكن الحرّية كذلك حية وعاملة ومشتركة وعينية، فإنها تتحول في عزلتها وعلوّها وصوريتها إلى ما يشبه «إلها فظّا يطالب بقرابينه»[3]. هذه الحرّية العينية التي تعمل فلسفة مرلو-بونتي على ترسيخها هي التي تستثير مفارقة سلطة من لا سلطة لهم وهي التي تؤشر على إمكانية العمل من خارج الصفوف وهي التي تحافظ على ما في الفكر من بعد ثوري يعسر تدجينه وبما هي كذلك فإنّها لا تتلاءم مع «سياسة كانْطية»[4] منهمّة براحة الضّمير وغير حريصة على نتائج الفعل ولا مع «سياسة "ريبية"»[5] تعمل انتقائيا وفق قيم مضمرة ولا مع «سياسة ماركسية بروليتارية على الطريقة الكلاسيكية لأنّها لم تعد تعضّ على الأحداث»[6]. فأيّ سياسة نحتاج إذن؟

«ملاذنا الوحيد يكمن في قراءة الحاضر قراءة تامّة ووفية قدر المستطاع، قراءة لا تسلّم دون برهنة بمعناه بل وتعترف حتّى بالشواش واللاّمعنى هناك حيث يوجدان ولكنها لا ترفض أن تتبيّن في الحاضر وجهةً وفكرةً هناك حيث تتجليان»[7]. هذه السياسة هي ما يسميه مرلو-بونتي بالليبرالية الجديدة أو السبيل الثالثة، وهي سبيل تعمل على المرور بين "الذاتية" الليبرالية و"الموضوعية" الشيوعية، بين الليبرالية «كتعبير عن أنانة مثالية مُريبة سياسيا وليس لها غير قيمة تاريخية مؤقّتة»[8] وبين الإشتراكية العلمية التي تقول بحتمية صارمة وبحقيقة مطلقة للتاريخ، وهما خاصّتان لا تتلاءمان مع «انبثاق الحدث، وتؤديان اجتماعيا وسياسيا إلى مآسي دامية»[9]. هذه السبيل الثالثة هي التعبير عما في السياسة من التباس، وكما الإلتباس كَسْرٌ للثنائيات والنقائض في الفلسفة وفي الوجود فإنه في السياسة أيضا تعبير عن انفتاح الفعل وعدم اكتماله وعن جِدّة الأحداث وعن تفهم تعقد الحياة البيذاتية. وإذن

---

[1] - نفس المصدر، ص ص XX-XIX

[2] - نفس المصدر، ص XX

[3] - نفس المصدر ونفس الصفحة

[4] - Merleau-Ponty, SNS, p. 298

[5] - نفس المصدر، ص 299

[6] - نفس المصدر ونفس الصفحة

[7] - نفس المصدر ونفس الصفحة

[8] - Simone Goyard-Fabre, « Merleau-Ponty et la politique »، مقال مذكور، ص 260

[9] - نفس المرجع ونفس الصفحة

ليست الليبرالية الجديدة «ضربا من انتهازية الوسط العادل أو من المسالمة»[1] ولا هي «تسوية بين الإيديولوجيات القائمة»[2] ولا هي «رجوع إلى فلسفة متفائلة وسطحية تختزل تاريخ المجتمع في نزاعات نظرية بين الآراء، والصراع السياسي في تبادل وجهات النظر إزاء قضية موضوعة بوضوح، والوجود المشترك للناس في علاقات المواطنين داخل ملكوت السياسة»[3]. وإذا كانت الليبرالية التي ينقدها مرلو-بونتي هي ليبرالية الحريات الصورية، ليبرالية تستبعد «حرية الإختيار ضدها» فإن الليبرالية الجديدة «تُدخل في فضائها ذاته ما ينازعها»[4] وتعمل على «مسك الحبل من طرفيه، طرف المسألة الإجتماعية وطرف الحريّة»[5] وهي ما طرحت ذاتها بديلا إلاّ لأن صاحبها لا يرى في الدّولة ومؤسساتها الرّأسمالية معطى طبيعيا، بل هي تأسيسات تاريخية قد تتآكل وقد تحيد عمّا وُجِدَت من أجله. وإذا كان مرلو-بونتي انتقد الإنحرافات الشيوعية بشدّة فليس ذلك من أجل الإنحياز إلى الرّأسمالية أو الدّفاع عنها، ونقده لا يستتبعه تأكيد «قوانين خالدة للنّظام الرّأسمالي ولا أيّ **إجلال** لهذا النظام»[6] وإنّما همّه رصد ما هو دغمائي في النظامين جميعا بحثا عن جدلية لا تكون دون حريّة وعن جدلية تكون مع الحريّة، أي عن تحرير الجدلية وجدلنة الحريّة[7] وكل ذلك من أجل توسيع دائرة الحياة الفردية والجماعية، نعني توسيع دائرة الحريّة من أجل «**توسيع النّفاذ إلى الحريّة**»[8] بما أن «ولادة السياسة هي ولادة مفهوم **إعطاء معنى لحياة متأتية من الحرية وللحرية**»[9] وهي ليست كذلك إلاّ لأنّها حياة جماعية، أي أنها شأن عام لا يجوز فيه الحياد أو اللامبالاة أو عدم الإختيار، فـ «حتى رفض الإختيار، ليُعدّ موقفا سياسيا، يجب أن يصبح أطروحة وأن

---

1 – Merleau-Ponty, AD, p. 329

2 – نفس المصدر ونفس الصفحة

3 – نفس المصدر، ص ص 329-330

4 – نفس المصدر، ص 330

5 –نفس المصدر، ص ص331-332. مثل هذا الموقف، فضلا عن نقده للسياسات الشيوعية والرّأسمالية فإنّه يقوم ضدّا على كل السياسات التي تتعلّل بإرجاء الحرّية وتأجيلها حتى حلّ الصعوبات الإجتماعية-الإقتصادية

6 –نفس المصدر، ص332 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

7 –أنظر نفس المصدر ونفس الصفحة حيث قول مرلو-بونتي: «كنّا قلنا أن لا وجود لجدلية دون حريّة. لكن هل ثمّة جدلية مع الحرّية؟ ثمة واحدة إذا كفّت الرّأسمالية عن أن تكون جهازا صلبا، بسياستها وإيديولوجيتها وقوانين اشتغالها القهرية، وإذا ما كان يمكن أن نمرّر بواسطة تناقضاتها سياسة أخرى غير سياستها» (التشديد من عند مرلو-بونتي)

8 –Jan Pato ka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص157 (التشديد من عنده)

9 –نفس المرجع، ص156 (التشديد من عند باتوشكا)

يكون له برنامج عمل، والحقيقة المضاعفة لا تكفّ عن أن تكون رياء وتواطؤا إلاّ إذا أعلنت ذلك وتشكّلت دون لبس حتّى في نتائجها العملية»[1].

إذن لا أحد حرّ وحده حتى وإن خُيّل إليه أنه كذلك[2]، فترسيخ مجال القسمة الذي هو مجال الحرّية وإعادة النّظر في مفهوم الذات بالنّظر في مفهوم الآخرين، إنّما يؤدّيان إلى تأسيس إتيقي هو "الإنهمام" الذي عبّر عنه مرلو-بونتي قبل ليفناس وفوكو وريكور وغيرهم. فـ «حينما يؤكّد الإنسان على أن يكون كليا فإن **انهمامه بذاته وانهمامه بالآخرين لا ينفصلان عنده**: إنه شخص من بين الأشخاص والآخرون هُمْ ذَاتُه غيرا. لكن وعلى العكس من ذلك، إذا تعرّف على ما هناك من فريد في التّجسّد المعيش من الدّاخل، فإن الآخر يتبدّى له ضرورة في صورة العذاب والحسد أو على الأقل في صورة الإنشغال»[3]. ولعلّه هذا التردّد بين الأنية والغيرية هو الذي يشكل التوتر الإتيقي، إذ «لا ملجأ لنا غير الحركة العفوية التي تربطنا بالآخرين في الضرّاء والسرّاء، في الأنانة وفي الجود»[4]. فالإنهمام بالذات ليس أنانة والإنهمام بالآخر ليس مجرّد إيثار له، بل لكأن الإنهمام هو ما به ترتبط الذات بالآخرين ويرتبط الآخرون بالذات أو لكأنه يفتح على الإعتناء والإيذاء معا، على المودّة كما على المواجهة[5]. بصيغة أخرى الإنهمام اِعتناء واِنشغال وتوجيه نظر وانخراط في الصّراع، وعليه

---

1 - Merleau-Ponty. AD. p.337

2 -وهو يتحدّث عن مرحلة الإحتلال النازي لفرنسا، بيّن مرلو-بونتي أنه «حتى أولائك الذين من بيننا لم يكونوا قلقين وواصلوا الرّسم والكتابة ونظم القصائد، كانوا أحسّوا بعودتهم إلى أعمالهم أن حرّيتهم الماضية كانت قائمة على حرّية الآخرين وأن المرء ليس حرّا وحده» (SNS, p.251). والحقّ أن الأمر ليس أمر صحوة في لحظة عصيبة، فحتى ما يكون لنا من النشاط والبهجة والسيادة في معتاد وجودنا إنما هو صيغة أخرى للتعبير على أن ذلك ليس لنا إلاّ مع الآخرين وفي صلب الحياة المشتركة.

3 - Merleau-Ponty, S. p.293 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

4 - Merleau-Ponty. SNS. p.9

5 -لقد بيّن هيدغر في الفقرة 42 من **كينونة وزمان** التباس مفهوم الإنهمام (cura)، وإذا كان الإنهمام فُهم أنطيقيا على أنه "توجّس" وانشغال وحاجة فإن من مهام البحث الأنطولوجي بيان أن الدّزاين يجد «"أصل" كينونته في الإنهمام» (ص248)، وأن كيانه في العالم هو كيانه في الإنهمام أو في الزمن بما أنه يستحوذ عليه الإنهمام ما ظل حيا، وعليه فإن الإنهمام "اعتناء" و"رعاية"، بل هو الأرضية القبلية التي على أساسها « يتحرك كل تفسير أنطيقي للدزاين» (ص249)، وهو ما به يحصل الكمال الذاتي للإنسان في صيرورة ما يكونه بحرّية إمكاناته. وعلى أيّة حال، فإن مفهوم الإنهمام قد عرف تحوّلات كثيرة، من التملّك إلى الكينونة، ومن مواجهة الأسف والخوف إلى استتيقا الوجود، ومن مواجهة السلطات إلى فتح ممرّات جديدة لمعنى الحياة، وهو في كل تحوّلاته هذه -من هزيود إلى فوكو- إنما يعبّر عن التقاطع بين الخاص والعام وبين الفردي والكلي وهو بالتالي لا يخلو -في كل ذلك- من بعد سياسي. (بما أنه يعسر علينا أن نرصدها هنا المؤلفات التي حاورت مفهوم الإنهمام، فإنا مع ذلك نشير إلى أنه بالإمكان الرّجوع -على الأقلّ- في

فإن «الأخلاقية لا يمكن أن تتمثل في الإلتزام الخاص ببعض القيم: المبادئ مخادعات ما لم تنتقل إلى الممارسة، وعليها أن تبعث الحياة في روابطنا بالآخرين. وإذن لا يمكننا أن نظل لا مبالين إزاء الصّورة التي تكون لأفعالنا في منظور الآخرين»[1]. فمن دلالات القيمة أنّها مواجهة للحياد واللاّمبالاة واللاّانهمام، ذلك أن الصيرورة الإجتماعية للناس هي في ذات الآن صيرورة تاريخية للقيم والسّؤال في القيمة هو سؤال في معنى الوجود وجدارته وفي أحقية التعلّق، لا فقط بما هو موجود، بل وكذلك بغايات الفعل تقويما وبحثا عمّا لا يعيق التوجّه نحو الآخر. فـ «التركيز الأساسي يجب أن يكون على الفعل وعلى القدرة على الفعل التي توازيها على الصعيد الإتيقي القدرة على الحكم وتصبح المسألة عندها مسألة معرفة ما إذا لم يكن توسّط الآخر مطلوبا في المسافة الفاصلة بين القدرة والإنجاز»[2]. وسواء كانت القيمة كشفا أو إضافة فإنها استكمال يخصّ كل فرد ويهمّه وإن كان مع الآخرين، فكأنها فرض عين لأن الإقتضاءات والمعايير والغايات تستند إلى الإختيار والقرار والإرادة حتى وإن لم يكن الفرد على وعي بقراراته ومقاصده بشكل دائم.

بما أنّ القيمة تشكل موقف قبول أو رفض أو حكم نقدي فإنها تمنعنا من أن نكون مجرّد «شهود ومتفرّجين لا مبالين، وإنما الوجود -في- العالم هو المصيري عندنا بالمعنى الأخصّ»[3]. فالقيمة قدرة وتدبير وتعال هو حركة انفتاح وهو أفق به وبأتّجاهه يتجاوز الإنسان ذاته بأستمرار، إذ «لم يعد الأمر بالنسبة إلى الإنسان أمر انسحاب من العالم على الشاكلة الرّواقية أو استعادة النقاوة وسلامة الطوية بأستعمال العقل على الشاكلة السقراطية»[4] وإنما هو أمر واقع نعبّر عنه ومصير نتحمّله وفعل ننجزه. فالذات تهجّي ذاتها في النص الذي تخطه بأفعالها مع الآخرين في العالم، وانفتال الفعل بأتّجاه العالم والآخرين يولّد القيمة وتعود القيمة على الفعل ليعي ذاته ومعناه، وهي إنما تفعل ذلك لتتأكّد من ذاتها بعرض ذاتها على ما يقاومها، وهي إن كانت ما يعبّر به الفعل عن ذاته في العالم إلاّ أنّها تعمل على أن يكون له معنى يتجاوز الزمن مع أنه يُختبر ومفاعيلَه في الزمن. وإذا كان الفعل يعبّر عن الحرّية فالحرّية لا تقدر على الفعل لو لم تكن متقلة بالقيمة من حيث هي مطالبة لكن تحقيق تلك

مختلف دلالات المفهوم إلى الملف الذي خصصته له المجلّة الأدبية (Magazine littéraire عدد345، جويلية-أوت1996)

1 - Merleau-Ponty, PP, p.69

2 - Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris1990, p.212

3 - Jan Pato ka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص68

4 - Merleau-Ponty, SNS, p.312

المطالبة يستحيل أن يتحقق دون حرّية وإذن «حيث لا حرّية تكون القيمة غائبة»[1] ذلك أن « القيمة لا تمثل دلالة عميقة إلاّ إذا عرضت ذاتها على قبول الكائن الفردي الذي بإمكانه رفضها»[2]. وإذن حتى نفي القيمة هو دليل تحالف بين الحرّية والقيمة وهو تحالف يؤكّد الوحدة الأكسيولوجية بين حرّية الأفراد المبدعين للقيم وبين القيم الحيّة المبدعة للأشخاص الأحرار. فتجسيد المبادئ ودخولها في حقل الممارسة يفترض بالضرورة دخول الأشخاص العينيين في علاقات حية هي التي تحدّد معنى أفعالهم لأن «الخير كما الشرّ لا يوجدان إلاّ في حياتنا (ولأنّه) لا شيء له معنى إن لم يكن فيها»[3]. إذ ما قيمة القيم إن لم تكن « كالقشعريرة التي تُخدّد السكون الظاهري لحياتنا»[4] وما لم تكن «حيّة وصاخبة كمشغَل»[5]؟ وما القيمة إن لم «تتمثل في أن نكون ما نحن اتفاقا، وفي إقامة هذا التواصل مع الآخرين ومع ذواتنا، هذا التواصل الذي تمكّننا منه بنيتنا الزمنية والذي ليست حرّيتنا غير استهلاله»[6]؟

هذه الحرّية الإستهلالية هي التي إليها يعود تحقيق القيم ولكنها هي ذاتها ليست غير ذلك التحقق ممّا يعني أن «الفعل المولّد للقيمة إنما يُشرِك في ذلك الذاتية والحرّية اللتين تتمايزان عن الوعي المحض»[7]. وحيث تظهر القيمة فإنما يظل فيها وجه من الحرّية لا يمكن إقصاؤه أو اختزاله وهو الوجه الذي يمنحها نجاعتها ولكنه يتحمل أيضا مسؤولية ما يضادّها. هذه الجدلية المفتوحة بين القيمة والحرّية يحولّها سارتر مثلا إلى علاقة علّية حيث «الذات والموجود لذاته وعلاقتهما، كل ذلك يقوم في نفس الآن داخل حدود حرّية لا مشروطة -ذلك أنه لا شيء يجعل القيمة توجد غير هذه الحرّية التي تجعلني في نفس الآن أوجد أنا ذاتي»[8]. على العكس من ذلك -وكما أكّدنا أكثر من مرة- لا يسلّم مرلو-بونتي بحرّية مطلقة، فكل الأفعال عنده غير مكتملة وكل القيم تُبنى بتجاوز الضمانات المسبقة، وكل المعاني اختبارات ومحن وكل الحقائق تنشأ في الإلتباس والتاريخية. وإذن التسليم بمطلقية الحرّية معناه أن فقدانها أو وهنها هو نقص في متعاطيها وليس فيها وكأنّ للحرّية جدارتها خارج مواقف الناس وهم يحيون ويقيّمون ويختارون ويعانون استشكالها. فالحرّية ليست معبودا والمجتمع ليس

---

[1] - Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, PUF, Paris, 2e éd1991 ((1ère éd1950), Tomel, p.429

[2] -نفس المرجع، ص ص428-429

[3] - Merleau-Ponty, S, p.265

[4] - Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*, Aubier, Paris1971, p.84

[5] - Merleau-Ponty, S, p.277

[6] - Merlaeu-Ponty, SNS, p.71

[7] -Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*، مرجع مذكور، ص83

[8] -J. P. Sartre, *L'être et le néant*، مرجع مذكور، ص133

معبدا والدساتير ليست ألواحا حافظة لقيم مُدوّنة أزليا[1] ولذلك فإن «مرلو-بونتي يواجه إتيقا التفكّر التي تلتقي من وراء الموضوعات بالذات المفكّرة، في حرّيتها، بالتعرّف على نَرْ ما نحن حتى من قبْل التفكير به. وإذن وعينا بذاتنا ليس متأكّدا سلفا من تحرّره»[2]. هذه الإتيقا هي التي تتلازم فيها القيم وتتساند ملتفّة حول الحرّية. ولعلّ أدنى القيم الضرورية إنسانيا هي الإنصاف والحقيقة والتكافل البيولوجي والثقافي وهي جميعها قيم تسند الحرّية وتسندها الحرّية. فمن دون حرّية نتحوّل من المشيئة إلى الشيئية ومن دون إنصاف لا اِستمرار للحرّية في تجاوزها لذاتها بفعل التطلّع الإتيقي، والإنصاف ذاته يتطلب معرفة البواعث والمقاصد وطبيعة الأفعال ونتائجها، أي حقيقة الوقائع والأوضاع، وبذلك يحيط الإنصاف والحقيقة بالحرّية لحمايتها كمبدإ تأسيسي مفترض في كل خطاب اِتيقي. أمّا التكافل فيتمثّل في توريث المكتسبات البيولوجية والإجتماعية-الثقافية التي بدونها يكون الإضمحلال والتلاشي[3].

هذه القيم المتساندة هي العتبة الإتيقية التي تضمن التقاطع بين القدرة والفعل والمعرفة والمسؤولية الفردية والجماعية، ممّا يعني أن الإنهمام الإتيقي لا يختزل ثراء الأبعاد الإنسانية بل هو يغنيها بتجذيرها متأنية في الوجود والفعل والمعرفة دون اِنسياق إلى التعويل على زمن مقبل هو الذي تُحلّ فيه كل التناقضات ودون توهّم التحلّل من ماض نعلم متأكّدين أنّه حاضر فينا، وبالتالي دون لجوء إلى تسوير مسبق لاّختياراتنا بأحكام التفاؤل الفجّ أو الإدانة اللاّمشروطة. فكل ممارسة بل وحتى كل جريمة يجب أن تدرج «في منطق وضع وفي دينامية نظام وفي الكل التاريخي الذي تنتمي إليه، عوضا عن الحكم عليها في ذاتها وفق أخلاق نسميها خطأ أخلاقا "محضا"»[4]. فبعض ما تتطلّبه الإتيقا هو «تحديد معايير الإختيار وتأكيد المسؤوليات والإعتراف بالإصلاحات الضرورية»[5]. هذه الشروط هي التي تفتح على ما يمكن تسميته مع بيارليفات بإيتيقا الإنبثاق عند مرلو-بونتي وهي إتيقا يمكن تحديدها من

---

1 -«مهما كانت الفلسفة التي نعلّمها حتى وإن كانت لاهوتية، فإن المجتمع ليس معبد القيم -المعابيد التي تتنقش على واجهة آثاره أو في نصوصه الدستورية، وإنما هو يساوي ما تساويه فيه العلاقات بين الإنسان والإنسان... لمعرفة مجتمع والحكم عليه، يجب النفاذ إلى جوهره العميق وإلى الرّابطة الإنسانية التي قُدّ منها والتي تتوقف دون ريب على العلاقات الحقوقية ولكن أيضا على أشكال العمل وعلى الكيفية التي بها نحب ونحيا ونموت» (HT, p.X)

2 - Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philisophique*, TII، مرجع مذكور، ص738

3 -أنظر في ذلك: Michel Anselme, *Après la morale quelles valeurs?* Privat, Toulouse1989, pp.38-44

4 - Merleau-Ponty, HT, pp.3-4

5 - Pierre Livet, « Pensée du temps et recherche éthique », in *Esprit* n°=66, Juin1982, pp.79-80

خلال أربعة معايير : أوّل المعايير هو الإعتراف بالعرضية داخل مجال مفتوح يمنع التشميل ويمكّن مع ذلك من التقويم اعتمادا على تنوّع المبادئ المحدّدة للإختيارات وهو ما يعني أنه لا وجود لنمط وجود اجتماعي وحيد هو الأفضل. المعيار الثاني هو رفض ما لا يُقبَل، أي الإنحياز في الحاضر إلى المقاومات المُواجِهة راهنا لكل ما يطعن في إنسانية الإنسان. ثالث المعايير هو تأكيد دينامية تكثّرية تُدخل أكبر قدر من الإمكانات في الفعل وتتخذ الموقف الذي يزاوج بين أكثر الإمكانات اختلافا ورابع المعايير هو تجذير الإنبثاق أو تجديد المبادئ انطلاقا من النتائج أو انبثاق نتائج من قرار ممكن لم يقع عليه اختيارنا وتلك صيغة أخرى للتعبير عن الإلتباس[1].

دينامية هذه الإتيقا هي التي تمنع من الإنغلاق ومن المزاعم التشميلية للتاريخ والمجتمع والدّولة ولذلك لا ينتظر الموقف الإتيقي حتّى تُبنى النظريات وتُثبّت المبادئ وتتضح الرّؤى التأملية، بل هو يختار لحظةً لا تجد الذات أمامها نصّا للحفظ والتّلاوة ولحظةً تواجه الإستسلام لمَا لا يُحتمَل. فما هو إتيقي، ظرفي ونسبيّ دون أن يكون «اعتباطيا ونزويا وصدفويا. إنّه يؤسّسه العقل ولكنه عقل تاريخي يؤوّل المعايير على ضوء الوقائع... ولكنه يؤوّل الوقائع أيضا على ضوء المعايير... فالحكم الإتيقي يضع على المحكّ العقل الهرمينوطيقي»[2]. هذه الإتيقا المفتوحة تخرق القوى المعطّلة بالحدث والرّمز والرّغبة وبالتالي بالحرّية التي تفتح سبلا في الإنغلاق المتجاهل للزمنية، حرّية معرّضة للمخاطرة والرّفض والعنف وسيادة الإذعان للجاهزية والتعوّد، ولذلك فإن الحرّية الإتيقية هي ما يجعل العادة نازفة لإنقاذ جرأة الذات المسؤولة وكشف قدراتها وتحرير قواها من كل أشكال الإذعان القسري. وإذا كنا أشرنا منذ قليل إلى أنه لا وجود لأخلاق محض فلأنه لا وجود أيضا لسياسة محض في «عقدة الحياة الجماعية حيث يمكن للأخلاق المحض أن تكون فَظّة وحيث السياسة المحض تتطلّب شيئا ما كالأخلاق»[3]. فالصعوبة والدقّة والخطورة إنّما تكمن إذن في هذا التّمفصل بين الإتيقي والسياسي، ذلك أن اللجوء إلى المبادئ الكلية معناه التّغاضي عن الواقع والتّخلّي عنه للعسف والجور والإنهماك الكلّي في مباشرية العمل السياسي معناه إغفال القيم ومطالب الوعي وعدم الخروج من دائرة العنف. وعليه فإنه بالنسبة إلى مرلو-بونتي تظل «

---

[1] -أنظر نفس المقال، ص ص86-87

[2] - Jean-Paul Resweber, *La philosophie des valeurs*, PUF, coll « Que sais-je? », Paris1992, p.103

[3] - Merleau-Ponty, S, p.267

الإتيقا دون سياسة منقوصة وتوشك سياسة دون إتيقا أن تكون وحشية»[1]، ولذلك يتوجّه مرلو-بونتي إلى تجاوز التقابل الحدّيّ بين كلية القانون الأخلاقي وعنفية الفعل السياسي، هذا التقابل الذي يبدو كاختزال تشويهي لموقفَيْ كل من كانط وماكيافيللي، وهو اختزال ما يزال عاملا في الكثير من المواقف الفلسفية المعاصرة وهي تواجه بين "قذارة" السياسة و"عجز" الإتيقا[2] وبين تحقيق "الصالح العام" بوسائل العنف والبحث عن "الخير" باتّباع سبل العقل.

الإتيقا والسياسة مختلفتان ولا ريب لأن الأولى تحتاج إلى الآخر العيني وتذهب إلى العمق ولا ترتبط من حيث المبدإ بالمؤسّسات، أمّا الثانية فتعمل جهة ما هو عام وتتعلّق بما هو إجرائي وتحتاج في ممارستها إلى مؤسسات، ولكنهما متلازمتان لأن كلا منهما تحتاج إلى الأخرى كحدّ لها[3] ولأن موضوعهما واحد وهو الواقع الإنساني و«لذلك فإن المجال السياسي والمجال الإتيقي مرتبطان ارتباطا يتعذّر حلّه بقدر ما هما مختلفان اختلافا لا يمكن اختزاله. وتناقضهما لا يمكن أن يُحلّ على صعيد المنطق، فهو تناقض يتنزّل في مجال القيم بما أنه يُترجِم عن صراع حرّيات»[4] وهو صراع حتى وإن كانت تبدو فيه السياسة أكثر حسما من الإتيقا فإنها لا تزيحها بل هي محتاجة إليها. وإذا كان من الحقيقي أن الحرّية تحتاج إلى المؤسسات السياسية للتحقّق والإنبساط فإن كلّ فرد معنيّ بها في فرادته وفي باطنه الذي هو «حياته. هو باطن لا يتعلّق بسياج يعزل مجالا خاصّا بإطلاق لداخلية مغلقة، بل هو باطن يتعلّق بالمسؤولية إزاء الآخر، وهي مسؤولية لا يمكن التنازل عنها أو الهروب منها في إقبالها الإتيقي»[5]، بل لعلّ فرادة الذات هي التي تواجه شتّى ضروب الإستلاب فتعود في صيغة ضمير المتكلّم الذي يُخرسه ضمير الغائب الذي تعبّر من خلاله المؤسسة عن ذاتها. هذه الفرادة هي التي ينبسط فيها جود الإتيقا الذي هو الإنفتاح الحر للموجود حتى لا يتلاشى في العمومية وحتى ينبسط في الحاضر الذي يتم فيه الفعل دون ضياع في الحضور المكتمل أو

---

[1] - Simone Goyard-Fabre, « Merleau-Ponty et la politique »، مقال مذكور، ص256

[2] - أنظر: Robert Misrahi, *Traité du bonheur*, *TomeII*, *Ethique, politique et bonheur*, Seuil, Paris1983, pp.35-36

[3] - أنظر: Robert Toscano, « Guerre, Violence civile et éthique », in *Esprit* n°=234, Juillet1997, p.169. وإن كان توس كانو يتحدّث عن الفروق بين الإتيقا والعدالة، وبما أن العدالة تتجسّد سياسيا فإن التقابل هو بالأصل تقابل بين الإتيقا والسياسة لكن في اتجاه العمل على تجاوز إتيقا غير عادلة وعدالة غير إتيقية

[4] - Raymond Polin, « Ethique et politique », in *La Revue Economie et humanisme* n°=169, 1966, p.3

[5] - Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Fayard, Paris 1982, p. [illegible]

التام وهي فرادة لا تطمع في الإمتلاك أو التدجين أو الإستغلال أو الإذلال، لأنها بالأصل تجذر ومسؤولية وقسمة، وبالتالي يستحيل عليها التنكر لما هو سياسي وإنما هي كائنة في هذا التقاطع بين الإتيقي والسياسي حتى لا ينسحب الأول إلى انطواء الباطن وحتى لا يعمل الثاني بيد طولى لا رقيب عليها، وذلك الإلتقاء إنما يعبّر عنه «**الفعل المعقول** الذي يحقق كينونة الحرية»[1]، والفعل المعقول الذي يشكل الذات يجد مع ذلك مصدر وضرورته فيها وفي علاقاتها بالآخرين وهو يعمل إذن كـ «قاعدة متحركة في علاقة الإتيقي بالسياسي»[2] تمنعهما من التماهي وتجعل كلا منهما يعمل كحد للآخر. فالكائن الحر يحيا اجتماعيا والحياة الجماعية أيا كانت تضييقاتها لا يمكنها إغفال تنمية الروابط الحرة لتيسّر لذاتها تحقيق أهدافها. فما نحتاجه إذن هو «إتيقا الإستقلالية التي لا يمكنها إلا أن تتمفصل مع سياسة الإستقلالية... فنحن محتاجون إذن إلى مؤسسات استقلال، مؤسسات تمنح كل فرد استقلالية فعلية من حيث هو عضو في مجموعة وتمكنه من تطوير استقلاليته الفردية»[3]، وفي ذلك ضمانة لألاّ تتحوّل المؤسسة إلى سلطان لا مردّ له ولألاّ تتحوّل الحرّية إلى انتظار عاطل لما يُعطَى أو يوهَب. ومع ذلك فإن تفاؤلية المبدإ لا تحجب الإلتباس المأساوي للواقع وذلك الإلتباس هو الذي تتجذّر فيه الحرّيات الفردية والجماعية، وهي حرّيات تتزامن جدليا لإرساء التحرّر وتتعاضد للعمل ضدّ التّعذيب وضدّ الإعدام دون محاكمة وتعمل على أن لا يكون الناس كما في الماضي عبيدا مستغلّين حتى الموت أو كما في بداية الأزمنة الحديثة، مطرودين من الأكواخ التي تأويهم لإجبارهم على التسوّل الذي يتحوّل إلى تهمة تبرّر الإعدام[4]. تَساند الحريات هذا لا يتوهم انقضاء كل الإمّساخات والشناعات وضروب اللاّمعنى وإنما هو يبحث تاريخيا «من خلال أجهزة ثقافية لاإمتثالية دوما عن حياة لا تكون جحيما بالنسبة إلى الأكثرين»[5]. وأيّ جحيم أشنع من عمل الأطفال ومن التخبّط في المرض والفاقة ومن السّقوط في الغُفلية ومن تحمّل صولة العنف الرّمزي والعيني لأجهزة الدّولة ومن تحكّم قانون الرّبح والخسارة ومن الغرق في الخوف والإحباط وفي "فوضى الخارج وجنون الدّاخل"، وجوه الجحيم هذه وغيرها هي التي تلتفت إليها فلسفة مرلو-بونتي، وهي إذ تفعل ذلك منتبهة بحدّة للـ "علامات" "المرئية

---

1 - Michel Renaud, « Limplication réciproque de l'éthique et du politique », in *Figures de la finitude*، مرجع مذكور، ص176 (التشديد من عنده)

2 -نفس المرجع، ص181

3 - Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil,coll. «La couleur des idées», Paris 1996, p. 219

4 - أنظر: Max Horkheimer, « Sur la notion de liberté », in *Diogène* n° 53, 1966, p. 83

5 - Merleau-Ponty, S, p. 265

والآمرئية" في "نثر العالم" فلأنّها «لا ترغب بحجّة بديلة عن التحقق العينيّ في الوقائع، نعني في التجربة المعيشة، ولكنها تقصد أيضا إلى إعطاء الوقائع معنى بقدر ما هو متاح للإنسان، أي تحريره من مكبّلاته وتوسيع قدرته ومجال فعله»[1].

لكن توسيع القدرة والفعل تتهدّده دائما منزلقات العنف واللاّمعنى شأن ما تتهدّد الحرّية اِمساخات الأنانية ولذلك فإن الصّراع يظلّ قائما ليكون الفعل معقولا. وإذا كنّا أشرنا إلى أن الفعل المعقول هو كينونة الحرّية فلأنه فعل ذو معنى واختياره هو «اختيار للمعنى. هذا الإهتمام بالمعنى يمكّن أيضا من تدقيق ما كنا عنيناه بالحرّية-القدرة... إذ يتعلّق الأمر بقدرة على الفعل وإذن بقدرة على العنْي»[2]. هذا التلازم بين الحرّية والمعنى ينزلهما خارج دائرة التوريث ليكون كل منهما نسيج وحده، لا يُحاكَى ولا يُعوَّض ولا تحياه ذات عوضا عن ذات. فـ «الإنسان الذي لا ينفصل عن قيمه ولا يمكن تعريفه من دونها لا يمكن فصله أيضا عن تحقيقها وتجريبها»[3] وذاك التجريب تَعَنٍّ بما فيه من عَنْوَة المقصد وعناء التحمل. وأيّ حرّية وأيّ معنى يُنجزان في اليسر!؟ فالتجريب حياة وحركة تاريخية. و«أيّ معنى للتفكّر بالتاريخ ما لم يعد لنا ظلّ تاريخي وللتفكر بالحياة وقد اِستُبْعِدنا منها. أفي الحياة أم ونحن نواجه الموت نفهم الحياة بشكل أفضل؟»[4] فلسفة المعنى والحرّية فلسفة حياة وإن اِعترفت بفضائل الموت وهي فلسفة حيّة تقول إن المعاني تموت ما لم تتساند وما لم تتناد وما لم تفاجئ إبداعيا، وكما تموت المعاني التي لا تخاطر، نقول كذلك عن «المؤسّسات الأخرى إنها كفّت عن الحياة عندما تبدو عاجزة عن أن تحبل بشعر العلاقات الإنسانية، أي بنداء كل حرّية لكل الحرّيات الأخرى»[5]. كما تتنادى الحرّيات تتنادى المعاني وكما الحرّية قسمة، المعنى أيضا قسمة. وليست القسمة صيغة توزيعية لموضوع يتلاشى في اِستهلاك كلّ صاحبِ حصّةٍ حصّتَه، بل القسمة ضرورة حيوية وهي قسمة المرغوب فيه، و«المرغوب فيه لا يُشبع

---

1 - Roland Caillois, « De la perception à l'histoire. La philosophie de Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص ص59-60

2 - Robert Champigny, « Position philosophique de la liberté », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°=2, Avril-juin1959, p.227

3 - Raymond Polin, *Le bonheur considéré comme l'un des beaux arts*, PUF, Paris1965, p.4

4 - Merleau-Ponty, HT, p.14

5 - Merleau-Ponty, Inédit, p.407

رغبتي بل يعمقها وهو يغذّيني على نحو ما بإجاعات جديدة»[1] وبما هو كذلك فإنّه يزكو ويربو لأنه يتحرّك بين الأشخاص والمواقع لتوسيع حدود الفعل والحركة والإختيار والتّعبير والفكر. لذلك يبقى أن لا ننزّل الحريّة -وقد حاورناها مفهوما وجذورا وعلوّا وقسمة- من على ظهورنا «مثل كيس من الفحم»[2] بل أن نتوجّه بها ومعها وقد تحدّدت بعض معانيها، جهة المعنى ما هو وما حريّته وما منزلته في فلسفة مرلو-بونتي وكيف حاورته هذه الفلسفة؟

---

1 Emmanuel Levinas, « La signification et le sens », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1964, p.143

2 العبارة لمحمود درويش من ديوانه: **حصار لمدائح البحر**. دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية1985 (الطبعة الاولى، تونس1984)، ص22

الباب الثاني

حرّية المعنى

الفصل الأوّل : في حدّ المعنى

الفصل الثاني : فينومينولوجيا المعنى

الفصل الثالث : حرّيّة المعنى

الفصل الرابع : العقل الموسَّع

الفصل الأوّل

في حدّ المعنى

1. معاني المعنى
2. بين المعنى والماهية
3. المعنى القيمة

الـــفصل الأول
فـــي حـــدّ الـــمعنى

1. معاني المعنى

لا تحتاج عواصة القول في المعنى إلى كبير عناء حتى نتبيّنها، فكلّ الذين جرّبوا محنة قول "معنى المعنى" عادوا –على صبرهم وجدّهم– وهم أحوج إلى معرفة ما قصدوا إليه ممّا كانوا عليه قبل السّفر إليه[1]. ومع ذلك ليست الرّحلة نافلة وإلاّ كنّا مثل **سينياس** إزاء **بيرّيس**[2]، وعليه فإنّ استعصاء التحديد لم يكن يوما مانعا من تجريب القول في هذا الذي هو ذاته من التجربة ما تكونه التجربة لذاتها تعنّيا آملا وإن جَرَّبها (جعلها جرباء) اليأس، إذ هي كالنّشر لا يدوم يُبْس عودها ولا يُتاب عنها وإن كانت مؤذية[3]، وإذا كان هو ذا

[1] –للتدليل على هذه الصعوبة، نشير فقط إلى بعض الأمثلة الدّالة من بين أمثلة كثيرة : «ليس هناك شيء محيّر مثير للجدل أكثر من مشكلة "معنى المعنى" (أرنست كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة**، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت1961، ص202)؛ «هناك أمر مثير للفضول في علم الدّلالة هو أن العثور على معنى كلمة "معنى" هو الأشدّ صعوبة في اللّغة بأسرها» (كلود ليفي-ستراوس، **الأسطورة والمعنى**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، سوريا1985، ص14)؛ «من العسير جدّا أن نتحدّث عن المعنى ونقول حوله شيئا ذا معنى» (A. J. Greimas, *Du sens*, Seuil, Paris1970, p.7)؛ «منذ أرسطو... والإنسان يجرّب تقريبا كل السّبل الممكنة لتعريف المعنى» (G. Mounin, « Sémantique », in [illegible] *Encyclopaedia Universalis*, Paris1975, volume14, p.856)؛ «لا يدهشنا أن يكون من الأيسر بيان ما ليس هو المعنى من بيان ما هو المعنى» (G. Deleuze, *Différence et répétition*، مرجع مذكور، ص201)

[2] –*Pyrrhus et Cinéas*، هو عنوان محاولة لسيمون دي بوفوار، يمثّل فيها بيرّيس صورة الغازي والمرتحل والفاعل والذي تدفعه مشروعاته قدما، بينما يعبّر سينياس عن عبثيّة الفعل وانعدام جدوى المخاطرة، وسؤاله إزاء كل مشروع وكل هدف وكل إضافة هو : «وبعد؟ وما الفائدة؟» (أنظر الصفحة 233 وما بعدها من Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*، وهو منشور مع *Pour une morale de l'ambiguïté* عن دار غاليمار، باريس1969، وكانت الطبعة الأولى عن نفس الدّار سنة1944 (*Pyrrhus et Cinéas*) وسنة 1947 (*Pour une morale de l' ambiguïté*)

[3] –النُّشْرُ نبتٌ يخضرّ بعد تَبْر الصّيف مُؤْذٍ لراعيته (الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مجلّد1، ص47)

الحال مع المعنى فلا منجاة من متابعتة بـــ «ضروب من القول هي كالمسافات دونه يجب أن يُسَار فيها بالفكر وتُقْطَعَ»[1]، ولعلّ أيسر ضروب القول هذه منالا هو ما حدّدته القواميس.

نجد في مادّة عَنَا من **لسان العرب**، أن العُنُوّ هو الخضوع والعَنوة هي القهر والغلبة والعاني هو الأسير والأعناء بمعنى الأخلاط وأعناء الشيء جوانبه وعنَونت الشيء أبديته وأخرجته وأظهرته وعانى أي شاكل وعنا عليه الشيء أي شقّ عليه وعناه الأمر أي أهمّه وعنى أي قصد ومعنى كل شيء محنته وحاله التي يصير إليها أمره، كما يعدّ المعنى والتّفسير والتأويل واحد. وعَنيت بالقول كذا، أردت، ومعنى كل كلام ومعناته ومعنيّته مقصده والإسم هو العناء. يقال عرفت ذلك في معنى كلامه ومعناةِ كلامه وفي مَعْنِيِّ كلامه، ولا تُعان أصحابك أي لا تشاجرهم، والعناء هو الضرّ وعنوان الكتاب مشتق من المعنى وفي جبهته عنوان من كثرة السّجود أي أثر[2]. هذه الدّلالات التي يحدّدها **لسان العرب** لا تكاد تضيف إليها بقية القواميس العربية شيئا، وحتى ما عالجه اللغويون والفلاسفة فإنّما هو وجه واحد يدور فيه القول على العلاقة بين اللّفظ والصورة الذهنية. ففي **الحدود** لجابر بن حيان « حدُّ المعاني أنّها الصّور المقصودة بالحروف إلى الدّلالة عليها»[3] وهو نفس التعريف الذي نجده عند الفارابي[4] أو عند علي بن محمد الجرجاني[5] أو عند فخر الدّين الرّازي[6] أو عند

---

[1] -عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق د. محمّد عبد المنعم خفاجي ود. عبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى1991، ص41

[22] -إبن منظور، **لسان العرب**، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، الجزء التاسع عشر، مادّة عنا، ص ص335-342

[3] -جابر بن حيان، الحدود، ضمن د. عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الدار التونسية للنشر - تونس/ المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، 1991، ص200

[4] -«وكما أن القول المؤتلف يأتلف من جزئين كذلك المقترن في النّفس يأتلف من معنيين، أحد المعنيين هو الذي دلّ عليه الجزء الذي هو الموصوف والمعنى الآخر هو الذي دلّ عليه جزء القول الذي هو الصّفة» (الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، مذكور، الفصل10، ص57). وبالجملة فإن الألفاظ -سواء كانت أسماء أو كَلِمًا أو حروفا- إنما وُضعت دالّة على المعاني، وذلك تأكيد يستهلّ به الفارابي **كتاب الألفاظ**

[5] -«المعاني: هي الصورة الذهنية من حيث أنّه وُضع بإزائها الألفاظ والصّور الحاصلة في العقل، فمن حيث أنها تقصد باللّفظ سمّيت معنى، ومن حيث أنّها تحصل من اللّفظ في العقل سمّيت مفهوما ومن حيث أنّه مقول في جواب ما هو سمّيت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سمّيت حقيقة ومن حيث إمتيازه عن الأغيار سمّيت هوية » (الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مذكور، ص220)

[6] -«للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السّبب يُقال : الألفاظ تدل على المعاني، لأنّ المعاني هي التي عناها العاني، وهي أمور ذهنية» (فخر الدين الرّازي، **مفاتيح الغيب**، المطبعة البهية المصرية1938، ج1، ص23، ذكره د. عبد القادر المهيري، د. حمادي صمود، د. عبد السلام المسدّي،

السّيوطي[1] أو في **كشاف اصطلاحات الفنون** للتّهانوي حيث «المعنى هو الصّورة الذهنية من حيث أنّه وضع بإزائها اللّفظ أي من حيث أنّها تقصد من اللّفظ وذلك إنما يكون بالوضع، فإن عبّر عنها بلفظ مفرد يسمّى معنى مفردا وإن عبّر عنها بلفظ مركّب سمّي معنى مركّبا»[2]. على أنّنا نجد عند التهانوي لفظة أخرى تشمل أمورا أربعة من بينها المعنى، هي لفظة الدّلالة، والأمر الأوّل فيها هو «اللّفظ والثاني المعنى والثالث الوضع[3] وهو إضافة بينهما أي جعل اللّفظ بإزاء المعنى... والرّابع إضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الإضافة الأولى وهي الدّلالة فإذا نُسبت إلى اللّفظ قيل إنّه مدلول هذا اللّفظ بمعنى كون المعنى منفهما عند إطلاقه وكلا المعنيين لازمان لهذه الإضافة فأمكن تعريفها بأيّهما كان»[4] «وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدّلالة فما يُفهم من غير قصد من المتكلّم لا يكون مدلولا للفظ عندهم فإن الدّلالة عندهم في فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فإنّها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء أراده المتكلّم أو لا»[5].

في معاجمنا المعاصرة أيضا استعادة تكاد تكون حرفية لما كنّا نذكر مع التهانوي، ففي **المعجم الفلسفي** لجميل صليبا، «المعنى هو الصّورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللّفظ، ويُطلق على ما يقصد بالشيء، أو على ما يدلّ عليه القول أو الرّمز أو الإشارة. ومنه دلالة اللّفظ على المعنى الحقيقي أو المجازي... وجملة القول أن المعنى هو ما يدلّ عليه اللّفظ، أو هو الفكرة المجرّدة الدّقيقة الدّالّة على موضوع الشيء، كفكرة الحقّ والعدالة والخير

النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، الدّار التونسية للنّشر، تونس1988، ص199)

1 -بيّن السيوطي في **المزهر** استحالة أن يكون بإزاء كل معنى عبارة لأن الكلمات متناهية والمعاني ليست كذلك، وهو ما يؤدّي إلى وضع عبارة واحدة لمسميات عدّة ووضع كلمات متعدّدة لمعنى واحد بحثا عن تأكيده وتقريره والتحريض عليه فضلا عمّا يحقّقه ذلك من استبعاد المتكرّر إذ «الطّباع مجبولة على معاداة المعادات»، كما يجب أن يكون الكلام صادرا عن قصد، ذلك أن العمدة ليس هو اللّفظ وإنما الكلام النّفسي القائم بذات المتكلّم (أنظر: عبد الرّحمان جلال الدين السيوطي، **المزهر في علوم اللّغة وأنواعها**، نشر وتحقيق محمّد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل ابراهيم، علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثالثة، ص ص37-39)

2 -التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مذكور، المجلّد الثاني، مادّة المعنى، ص1084

3 -«الوضع عبارة عن تخصيص الشيء، بحيث إذا أُطلق الأوّل فُهم منه الثاني» (السّيوطي، **المزهر في علوم اللّغة وأنواعها**، مذكور، ص38)

4 -التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مذكور، المجلّد الأوّل، ص489

5 -نفس المرجع، ص492

والسّعادة»[1]. بإيجاز المعنى كما توضّح لنا إلى حدّ الآن تبدّى بثلاثة وجوه :«الأوّل القصد للشيء بانكماش فيه وحرص عليه، والثاني دالّ على خضوع وذلّ، والثالث ظهور شيء وبروزه»[2]، على أن هذه الوجوه العامّة لا يجب أن تنسينا بعض الدّلالات الأخرى للمعنى من حيث هو أيضا -فضلا عن كونه قصدا وحبسا وقهرا وظهورا- اهتمام وعناية واعتناء وتجشّم ومشقة ومحنة وكثرة موحّدة وسمة وأثر ومعقول تقوله اللّغة التي لولاها «لتعطّلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها... ولبقيت القلوب مقفلة على ودائعها، والمعاني مسجونة في مواضعها»[3].

إذا حوّلنا وجهتنا من المعاجم العربية إلى المعاجم والموسوعات الغربية، فسنجد **لالاند** مثلا، يفرد في معجمه الفلسفي ما يقارب العشر صفحات للفظة Sens ليحدّد استخداماتها ودلالاتها المتباينة، وهو ينبّه إلى تشعّب هذه الدّلالات يحدّد ثلاثة استخدامات أساسية نوجزها في ما يلي : تدلّ لفظة Sens أوّلا على الوظيفة الحسّية وتوابعها كما على المعرفة الحدسية وعلى الحكم فضلا عن الحصافة والحسّ المشترك والحسّ الأخلاقي. وتعبّر اللّفظة ثانيا عن الدّلالة، أي عمّا تعنيه الكلمة أو القضية أو أيّة علامة أخرى تقدر على إقامة التواصل بين الذوات وما يفترضه ذلك من إمكانات الفهم والتّفاهم، وتشير اللّفظة ثالثا إلى وجهة او اتّجاه الحركة كاليمين والشمال والفوق والتّحت والإيجاب والسّلب. ويتساءل لالاند عن نظام الرّوابط وعن تفريعات وتتابعات مختلف استعمالات لفظة Sens، ليبيّن أن الفكرة الأوّلية هي بالطّبع فكرة الإحساس التي ترتبط بها فكرة الحكم والرّأي والفكر. فعن فكرة الإحساس يتفرّع تعبير "أعضاء الحسّ" أو الحواسّ وعن فكرة الفكر والحكم تتفرّع من جهة فكرة الحكم الصّائب ومن جهة ثانية فكرة الفكرة في تعارضها مع الكلمات التي تعبّر عنها وبالتالي فكرة القصد عند الذي يتكلّم والتي عنها يصدر مفهوما : الدّلالة من جهة، والإنتحاء والتوجّه إلى قصد ما من جهة ثانية[4]. وإذن كأن المعنى يعبّر عن دلالتين رئيسيتين تشير أولاهما إلى خاصية التلقي والإستقبال والضبط وتشير الثانية إلى السبيل والوجهة والمسار[5].

---

[1] -جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت1982، الجزء الثاني، مادّة : المعنى

[2] -إبن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، مذكور، المجلّد الرّابع، ص146

[3] -الجرجاني، **أسرار البلاغة**، مذكور، ص21

[4] -أنظر : André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*، مذكور، ص ص967-976

[5] -ثمة تمييز بين «Sens المشتق من Sensùs اللاتينية ومجانسه ومماثله في النطق والإملاء Sens المشتق من Sen الجرمانية. يعود الأوّل إلى حوالي سنة 1080 ويعود الثاني إلى القرن الثاني عشر. الأسلاف اللاتينيون

فـ «مختلف اِستعمالات لفظة Sens : الحواس الخمس، الحسّ السليم، الإتّجاه، معنى حدث أو معنى التاريخ، وجهة ألياف الخشب أو وجهة نهر أو وجهة سيلان شرياني، معنى كلمة وأخيرا الحسّ المشترك»[1]، تشترك جميعها في دلالتَيْ الوجهة والمفهوم، فمعنى المعنى هو إذن معنى أَفْرَعُ أو مغلوق وبالإمكان النظر إليه وفق مستويات أو منظورات تمكّن من التمييز بين جملة من تنوّع المعاني تبعا لدرجة الترميز، ولعلّ الدّرجة الأقوى هي الدّرجة اللسانية والتي يشهد عليها المعجم، والدّرجة الموالية هي درجة الترميز الثقافي حيث تضاف دلالات أخرى للمعنى اللساني أمّا الدّرجة الأضعف في الترميز فهي درجة الرّبط الشّخصي، أي الدّلالة المتعلّقة بتجربة الذات[2].

هذه المستويات مجتمعة قد تؤدّي إلى مجموعات غير متجانسة من الدّلالات بل وإلى التمييز بين ما يُعدّ معنى أساسيا وما يعدّ معنى ثانويا[3]. لكن إذا كانت «اللّغة من بين رموز كثيرة هي الأكثر دلالة بما أنّها تؤوّلها وتؤوّل ذاتها بتشكيل ذاتها ميتا–لغة»[4]، فهل معنى ذلك أن المعنى منحصر في اللسان أم أنه بوجهاته المختلفة يجعل المعنى اللغوي مجرّد

للأوّل Sensùs، Sensum، Sentire والأحفاد الآخرون (الفرنسيون sentir, sentiment, sensé والأنغليز sentiment, sensual) لهؤلاء الأسلاف يعبّرون جميعهم عن خاصيّة التلقي والإستقبال والفهم، حرفيا بواسطة أعضاء الحسّ ومجازيا بالوجدان والفكر. الأسلاف الجرمانيون للثاني Sinnan, Sinno, Sinn) والأحفاد الآخرون (الأنغليز: Send والألمان senden) لهؤلاء الأسلاف عبّروا جميعهم بدءا عمّا أسميناه آنفا بالتوجّهية (vectorialité) وعن فكرة السبيل والوجهة والسّعي باتجاه حيّز والإرسال. ها نحن إذن إزاء سلالتين مختلفتين يستحيل الخلط بينهما، ومع ذلك فإن لفظ Sens الفرنسي يستضيف الإستعمالين، فمن زمن بعيد اِمتزجت فيه السّلالتان» (Jacques Rolland De Renéville, *Itinéraire du sens*, PUF. Paris1982, pp.175-176)

[1] –نفس المرجع، ص75

[2] –أنظر في تحديد هذه الدّرجات : Oswald Ducrot et Tzevetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris1972, p.325

[3] –يميّز التهانوي بين المعاني الأول والمعاني الثواني بقوله «المعاني الأُول هي مدلولات التراكيب والألفاظ التي تسمّى في علم النّحو أصل المعنى والمعاني الثواني الأغراض التي يُساق لها الكلام ولذا قيل مقتضى الحال هو المعنى الثاني» (التهانوي، الكشاف، مذكور، المجلّد الثاني، ص1085). أبو هلال العسكري أيضا يميّز بين المعنى الأصلي الذي هو «القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه» وبين التوسّع في المعنى إلى حدّ تسمية «الأجسام والأعراض معاني، إلاّ أن ذلك توسّع والتوسّع يلزم موضعه المستعمل فيه ولا يتعدّاه» (أبو هلال العسكري، **الفروق في اللّغة**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، الدّار العربية للكتاب، تونس/ليبيا، الطّبعة السادسة 1983، ص ص25–26)

[4] –J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص6

واحد من معانيه؟ لقد كان مرلو-بونتي أشار وهو يستشهد بكلوديل إلى أن «الزمن هو معنى الحياة (معنى: كقولنا وجهة مجرى مائي، معنى جملة، ملمس القماش، حاسّة الشم)»[1]. هذه الاستعمالات جميعا كأنّما تترجم المعنى المضاعف للمعنى وجهةً ومفهومًا، وفصل أحد الجانبين عن الآخر يُفسدهما معا، وقد استخدم مرلو-بونتي مثال الوجه -والذي يمكن أن يطبَق على أيّ موضوع كان- ليبيّن هذا التلازم إذ «يجب أن يكون المعنى ذاته الذي للموضوع -وهنا الوجه وملامحه- مرتبطا بوجهته مثلما يبيّنه جيّدا الاستخدام المضاعف للفظة "معنى". فقلب موضوع معناه تعريته من دلالته... لذلك لكلّ موضوع أعلاه وأسفله اللذان يشيران في مستوى معيّن إلى موقعه "الطبيعي" الذي "عليه" حيازته»[2]. وحينما أشار مرلو-بونتي إلى مجموعة من الاستعمالات التي تبدو غير متجانسة مثل وجهة مجرى الماء وملمس القماش أو وَجهه ومعنى الجملة وحاسّة الإبصار فإنّما كان همّه بيان ما تحت هذا اللاتجانس الظاهري من اِشتراك بين مختلف الدّلالات، اِشتراكا يتمحور حول تحديد المعنى كحركة وكعلاقة بـــ... فوجهة مجرى الماء تفترض النّظر «اِنطلاقا من موقع معيّن باتّجاه موقع آخر... وكذلك ملمس القماش لا تدركه إلاّ ذات تقدر على تناول الموضوع من هذا الوجه أو ذاك... وبالمثل أيضا معنى جملة هو غايتها أو قصدها وهو ما يفترض كذلك نقطة انطلاق ونقطة وصول وقصدا وزاوية نظر، وكذلك أخيرا حاسّة البصر هي تهيئة لمنطق ولعالم الألوان»[3]. فالحركة مولّدة للفرق وبالتالي للمعنى أو هي ذاتها المعنى، إذ أيّ معنى لأيّ موجود في صلب التجانس والسّكون؟ ألم نتبيّن حتى من الناحية الإشتقاقية اِنتماء لفظ المعنى لعائلة دلالية «نجد فيها مدلولات الحركة والنّقلة الموجَّهَة والرّحلة و"النزوع إلى"»[4]؟ ذلك الإنتماء تؤكّده كل اِستعمالات اللّفظ لتفتح في نفس الآن على البعد الثاني، نعني على العلاقة بـــ...، فــ «في كلّ اِستعمالات لفظة معنى نعثر على نفس المفهوم الأساسي لكائن موجَّه أو مستقطب نحو ما ليس هو»[5].

إذن المعنى هو هذا الإنقذاف وهذا الحيدان وهذا الخروج عن المجرى وهذه العلاقة الدّائمة بآخر أو بآخرين أو بـــ "خارج" ما. ولسنا نعني بالخارج وجودا موضوعيا

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.469

2 -نفس المصدر، ص292

3 -نفس المصدر، ص491

4 -J- L. Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص25

5 - Merleau-Ponty, PhP, p.491

مقابلا لباطن الذات بل هو «**خارج أبعد من كلّ عالم خارجي وحتى من كل شكل من أشكال البرّانية**»[1] ولأنه كذلك فإنّه أقرب وأعمق من أيّ عالم داخلي[2]. وعليه فإن معنى المعنى هو اخفاق دائم، نعني صيغة لعدم التّطابق، أو هو تغوّر في الفجوات المرتحلة لأن المعنى لا يتماهى وأيّا من معانيه فـــ «معنى لفظ "المعنى" يخترق الحواس الخمس، الاتجاه الواحدي، الحسّ المشترك، المعنى الدّلالي، المعنى الحدْسي، الإحساس، الحسّ الأخلاقي، الحسّ العملي، الحسّ الجمالي، وصولا إلى ما يجعل جميع هذه المعاني ممكنة وإلى جميع معاني "المعنى" في تآلفها وتنافرها، ليس هو معنى بأيّ من هذه المعاني وإنّما بمعنى ما يأتي إلى المعنى»[3]. وكما كنا بيّنا بالنسبة إلى الحرّية التي لا تسوّرها أية حرّية وإن كانت تعبر كل الحرّيات وتعبّر عنها الحرّيات جميعا، كذلك لا يقطن المعنى أيّا من معانيه وإن كان يعبرها جميعا وتعبّر عنه جميعا، إذ لا يتعلّق الأمر باتجاهات للمعنى وإنما بمعنى في كل الاتجاهات ولا بمعنى المعاني وإنّما بمعنًى بكل المعاني. فما يجعل المعنى معنى هو أنّه لا يستغرقه أيّ من معانيه ولا يُختزَل في أيّ منها، فهو غائب من كل معنى وحاضر في كل المعاني، وحتى حديث البلاغيين العرب عن معنى المعنى إنما هو تسمية أخرى لـــ «الكناية والإستعارة والتمثيل... فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول : المعنى ومعنى المعنى. تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ والذي تصل إليه اليد بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللّفظ معنى ثمّ يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[4]. والبيِّن أنْ ليس في هذا القول حدّ لما يعنيه المعنى وإنما هو تمييز في ضروب القول بين المعنى الأصلي والمعنى الثانوي كما كنا أشرنا آنفا أو بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن أو بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي[5]، أو أيضا بين

---

[1] -Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris1986, p.92، (التشديد من عند دي لوز)

[2] -«خارج أبعد من كلّ عالم داخلي. أيجب أن نسمّي اتّفاقا (Hasard) هذا الخارج؟» (نفس المرجع أعلاه، ص 125). ذات العبارة تقريبا نجدها في **ما الفلسفة**؟ حيث يقول دي لوز وهو يتحدّث عن مسطّح المحايثة، إنه «خارج أبعد من كل عالم خارجي لأنه داخل أعمق من كل عالم داخلي... (إنه) الخارج اللاخارجي والدّاخل اللاداخلي» (Gilles Deleuze et Félix Gattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris1991, p.59)

[3] -J- L. Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص30

[4] -عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، دار المعرفة، بيروت1978، ص ص202-203، نقلا عن المهيري وصمود والمسدّي. **النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص**، مرجع مذكور، ص 242

[5] -يذهب تودوروف إلى أن دلالات ثانوية قد يَطعّم بها المعنى الأساسي للفظ عند استعماله، وهي دلالات ناتجة عن المواضعات الثقافية أو عن السياق المباشر (أنظر: *Dictionnaire encyclopédique des sciences*

الأسماء الحقيقية أو المستولية والأسماء الدّخيلة والمنقولة والمزيّنة والمعمولة والمفارقة والمغيّرة[1]. وإذن كأنّ الذي ننتهي إليه في معنى المعنى هو صيغة من الإنفراق لا تمكّن المعنى من ماهية أو كأنّ المعنى ليس ما هويا بالنسبة إلى ذاته أو كأنّ فعل وجوده هو بطلان ماهيته مع أنّا كنّا نعتقد ونحن نقبل على حدّه أن مهمّة الحدّ هي قول ما هو ماهوي في الماهية.

2. بين المعنى والماهية

يذهب أرسطو في كتاب المواضع إلى أن «الحدّ هو القول الدّال على ماهية الشيء. وقد يوصف بأنه قول مكانَ اسم ما أو قول مكان قول، لأنه قد يمكننا أن نحدّ بعض الأشياء التي يُستدلّ عليها بقول. فأمّا الذين يجعلون الصّفة بالاسم كيفما كان فمن البيّن أنّهم ليس يوفّون تحديد المعنى، لأن كل تحديد فهو قول ما»[2]. لكن هذا الحدّ الأرسطي للحدّ يثير إشكالات من بينها تقرير أسبقية المعنى أو أسبقية الماهية، ومن بينها أن بعض الألفاظ لها معان دون وجود ماهيات تناظرها ومن بينها أيضا إمكانية أن يكون معنى اللّفظ الذي يقول الشيء هو ماهية ذلك الشيء وأنّ من يرفض تحديد معاني الألفاظ يرفض في نفس الآن ماهية

---

du langage، مرجع مذكور، ص327)، أو هي المُضْمرات حيث يتأتّى المعنى الإضافي من وجود التلفّظ ذاته، أي ما يُنتجه التلفّظ من جِفاف أو من معاني حافّة. على أن هذه المعاني قد تتردّد تأويليا بين حرّية غير محدودة للتأويل وبين تقعيدات ترسم حدوده. فوفق النظرية التأويلية الوسيطية مثلا، للملفوظة أربعة معاني فحسب : المعنى الحرفي والمعنى المجازي والمعنى الأخلاقي والمعنى الدّيني (أنظر نفس المرجع، ص329). أمّا مع التيار التفكيكي المعاصر مثلا فإن التعامل مع المعاني هو «نوع من التلاعب الحرّ... فالنصّ بمثابة بصلة ضخمة لا ينتهي تقشيرها» (د. محمد مفتاح، **مجهول البيان**، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، 1990، ص101). وبالإجمال فإن الأمر يتعلّق اليوم بالحوار الدّائر حول وجوب حماية المعنى الأساسي للإنفتاح على بقية المعاني أو وجوب فتح المعاني لنجد بعد ذلك معنى نحميه (أنظر في ذلك مثلا: Umberto Eco, *Les limites de l'imterprétation*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset, Paris1992, pp.34-35). وعلى أية حال فإن التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي ليس أمرا بيّنا بذاته ولا هو موضوع إجماع بين الألسنيين والفلاسفة

[1] -أنظر: ابن رشد، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق د. تشارلس بتروث ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة1986، الفقرة88، ص ص113-115

[2] -أرسطو، **كتاب الطوبيقا**، نقل أبي عثمان الدّمشقي، تحقيق د. عبد الرحمان بدوي، ضمن *منطق أرسطو*، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات -الكويت/دار القلم- بيروت1980، ص ص494-495

الأشياء[1]. على أن بعض هذه الصعوبات عمل أرسطو ذاته على حلّها، وقد بيّن أوبنك أن « هذه الوحدة الموضوعية التي تؤسّس وحدة دلالة الألفاظ هي ما يسمّيه أرسطو الماهية»[2]، أي أن الماهية هي ما يمكّن من التحاور والتفاهم، وما تلك حاله يُفترض دوامه لئلا تنقطع آصرة التحاور، ولذلك «دوام الماهية وقع هكذا افتراضه على أنه أساس وحدة المعنى: لأن للأشياء ماهية كان للألفاظ معنى»[3]، ولكن من ناحية ثانية حينما يتعلّق الأمر بالعلاقة بين الألفاظ في ما بينها فإن الدّلالة تصبح مفعولا داخل العلاقة، أمّا البعد الثالث فهو الذي يجمع فيه أرسطو كل الذين «يكتفون بإصدار أصوات بأفواههم وهم لا يعبّرون عن معنى دون مرجع بل عن صخب دون معنى»[4].

لا ريب أن الحرص على الحدّ وبالتالي على بيان تماهي المعنى والماهية إنما كانت تحرّكه عند أرسطو ومن قبله عند أفلاطون -أيّا كانت الإختلافات بين الفيلسوفين- مواجهة السّفسطائيين الذين ينسفون الماهية والمعنى معا. فعند أفلاطون «مسألة المعنى، أمّا هي، فتمثّل جزءا من تحليل ومن رهانات **اللوغوس**... النقد الأفلاطوني للشعر وللسّفسطة

---

[1] -أنظر: Barbara Cassin, « Parle, si tu es un homme », in Barbara Cassin et Michel Narcy, *La décision du sens*, Vrin, Paris1989,p.38. وقد كان أرسطو ناقش مطوّلا حدّ الحدّ وما يثيره من صعوبات في علاقته بالماهية في الفصول من 1 إلى 10 من المقالة الثانية من **أنولوطيقا الأواخر** أو **التحليلات الثانية** أو **كتاب البرهان**

[2] -Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*، مرجع مذكور، ص127

[3] -نفس المرجع، ص128، ويضيف أوبنك في نفس الصفحة تأكيدا على نفس الفكرة، ما يقوله أرسطو في الفصل الرّابع من مقالة الجيم (Γ, 4, 1007a26) من **الميتافيزيقا**: «دلالة ماهية الشيء هي دلالة أن لا شيء آخر هو ماهية هذا الشيء»

[4] -« Barbara Cassin, « Parle, si tu es un homme، مذكور، ص59. كانت آن كوكلان حدّدت من ناحيتها ما أسمته "حيوزات" اللّغة عند أرسطو، وهي أربع حيوزات: الحيّز الأوّل هو اللاّ-حيّز الذي يجمع تعتعة المتوحّشين وأصوات الحيوانات وإشارات العبيد، أي كل الذين لا يرتقون إلى إنتاج المعنى. الحيّز الثاني هو حيّز الدّوكسا الذي يجمع الأطفال والنساء والصنّاع وهو الحيّز "المشترك" الذي يروي التراث والأسطورة والتاريخ ويقول أشياء الحياة اليومية ويمكّن من فهم مشترك للمسائل المشتركة ومن استعمال لسان مشترك يحمل معه ذاكرة الأسماء، وبالإجمال هو حيّز إتيقي-سياسي. الحيّز الثالث هو الذي يجمع الخطباء والقضاة والسّفسطائيين والشعراء وهو مجال الإستلاحة (vraisemblance) والحقيقة الظرفية، وإذا كان الحيّز الثاني يحدّد شروط اللّغة فإن الحيّز الثالث يحدّد تناسب العبارة والهدف المنشود. أمّا الحيّز الرّابع فهو حيّز الكلمة الحق، الحيّز الذي تلتقي فيه الفلاسفة والعلماء وأصدقاء الحكمة. وكما كان الحيّز الأوّل هو اللاحيّز فإن الحيّز الأخير هو "حيّز الحيّز". ومجمل هذه الحيوزات كأنها دوائر متراتبة في لعبة العلاقة بين المادّة والصورة. (أنظر: Anne Cauquelin, *Aristote, le langage*, PUF, coll «philosophies », Paris1990, pp.26-39)

وإن كان متمايزا تبعا للوجهة التي يتخذها فإنه يتجذّر في نفس المسألة المبدئية: لأنه ليس بإمكانهما تناول المسألة الإيدوسية ولا الإهتمام بمشكلية الماهيات فإن الشعر والسّفسطة ينتجان أقوالا «خرقاء» ويشكّلان تدميرا حقيقيا **للوغوس**»[1]. ولذلك فإن أولى مهمّات الدّيالكتيكا هي رسم الخط الفاصل بين خطاب الفلسفة وغيره من الأقوال التي تغلب عليها الظنّة والإيهام والمقاصد النفعية، ورسم هذا الخط يمرّ بالحدود أو التعريفات[2]، فـ «سقراط كان علّم أن نُعرّف الأفكار (الأفكار الرّياضية والأفكار الأخلاقية وأفكار الأشياء، إلخ): هذه التعريفات تشكّل مفهومنا الأوّل للمعنى، إذ معنى مفهوم ما هو معرِّفُه الذي نستطيع تعويضه به... وهكذا نكون ورثنا عن أفلاطون مشكلية للمعنى، حيث المعنى هو الفكر[redacted] أو الماهية، أي المبدأ المعقول سواء للواقع أو للفكر»[3]. إذن وللعمل على حفظ اللوغوس من الهجمة السّفسطائية كان لا بدّ من الإحتكام إلى ما يضع حدّا للنزاع وللصراع، نعني الإحتكام إلى الماهية من حيث هي مقياس، وإذا عرفنا المقياس ما عاد ثمة مبرّر للصراع حول الأشياء أو الموضوعات التي تقاس. فإذا كانت الآراء تتضارب وتتناقض إزاء أيّ موضوع فإنه لا سبيل مع الماهية إلى نتيجتين إذ التحديد بالماهية معيار كلّي مهما كانت طبيعة الموضوع: الوجود أو النفس أو المعرفة أو الموت أو السياسة أو الرّغبة. وبالتالي إذا كانت السبيل الديالكتيكية هي بحث في الماهيات فذلك لأن «العقل متلهّف على إدراك الماهية»[4]، وإذا كانت الديالكتيكية هي العلم على الحقيقة، فالماهية هي الموضوع على الحقيقة بعد التأهّل منهجيا في الترقّي المعرفي بالإسم والحدّ والصّورة والعلم[5]، وهو تأهّل يقتضيه فعل التفلسف ذاته لأن «الماهية

---

1 - Danielle Montet, « Sens des formes, forme du sens: Du dialogue platonicien », in *La Revue Kairos*, éd Presses universitaires du Mirail, université de Toulouse, n°=8, décembre1996, p.138 (التشديد من عندها)

2 - أرسطو ذاته –ومن بعد أفلاطون– كان يقول «لنا أن نتحاور من خلال الحدّ لنعيّن بخاصّة دلالة ما هو خاطئ وما هو حقيقي» (Aristote, *La métaphysique*, Γ, 8, 1012b7 (T1, p.241))

3 - Paul Ricœur, « Signe et [redacted] », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris1975, volume14, p.1011

4 - Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Structure et méthode dialectique, PUF, Paris, 4e éd 1988 (1ère éd 1947), p.12

5 - Platon, *Lettres*, traduction par Luc Brisson, G. Flammarion, Paris1987, LettreVII, 342c

هي دوما « الطّريق» البعيدة»[1] ووحده الفيلسوف يعرف طبيعة القول الذي يحتاجه كل جنس من أجناس الوجود[2]، أي أنه يعمل في صلب الفرق ولذلك لم تكن كافية لا أطروحة هرموجين القائلة إن اللّغة هي نتيجة "اصطلاح" بين الناس حول تسمية الأشياء ولا أطروحة كراتيل القائلة بالتطابق «الطبيعي» بين الإسم والشيء المسمّى[3]. فـ «الأوّل لا يهتم في الإسم إلاّ بوظيفة التسمية وبالتالي بوظيفة التواصل... إلاّ أن كراتيل ليس على حقّ أيضا: فإذا لم يكن الإسم... مرتبطا طبيعيا إلاّ بالشيء فإنه يفقد طبيعته كإسم ليصبح شيئا»[4]. فنحن إذن إزاء إمية: إمّا أن الماهية تهب المعنى «طبيعيا» وإمّا أن المعنى يبني الماهية «اصطلاحيا»، ووحدها الديالكتيكا تبعدنا عن هذه الإمّية، فهي تمنع ردّ الموجود إلى القول كما تمنع اختزال القول في محاكاته للموجود وهي إذن تنقذهما معا : الماهية وتأويلية المعنى، فيكون للماهية معناها الذي ينبسط في ماهية المعنى وتكون للمعنى ماهيته التي تجد تعبيرتها في معنى الماهية، وليس في هذه العبارة تلاعبا بألفاظ يحيل إلى خواء تحصيل الحاصل، بل هو التأكيد على الإنشباك والتمفصل، بل لعلّ المعنى ذاته ليس شيئا آخر غير هذا الإنشباك[5] الذي يخلّص الفكر من ضلاله الصوري ويُمكّن من «اكتشاف معنى الماهية في ماهية المعنى»[6].

---

1 - Paul Ricœur, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris 1982, p. 20

2 - « للألفاظ قرابة طبيعية مع الأشياء التي تعبّر عنها، فإن عبّرت عما هو ثابت وراسخ وبيّن لعين العقل كانت ثابتة وراسخة... وإن عبّرت على العكس من ذلك عما وقع نسخه من هذا الأنموذج وعما هو ليس إلا صورتفإنها تكون احتمالية ومتناسبة مع موضوعها، ذلك أن الوجود هو للصيرورة ما تكونه الحقيقة للظنّ» (Platon, *Timée*, traduction par Emile Chambry, Flammarion, Paris1969, 29c (p.411).
وذلك يعني أن الفلسفة تقيم فصلا بين اللغة المشتركة والملتبسة وهذه اللّغة الأخرى التي توصل إلى الماوراء وتتلاءم معه، وما ذلك في الحقيقة إلا عمل الفلسفة على التلاؤم مع ذاتها لتشريع الفرق الذي تجريه، إذ « وحده الديالكتيكي هو من يحكم على هذه الملاءمة، ملاءمة هذا الإسم لهذا الشيء، وهذا الإسم لهذه الفكرة وهذا الشيء لهذه الفكرة بواسطة الإسم». (Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*، مرجع مذكور، ص205)

3 -هذان الموقفان هما اللذان يقع عرضهما منذ مدخل المحاورة (أنظر : Platon, *Cratyle*, traduction par Emile Chambry, Flammarion, Paris1967, 383a-385a)

4 -Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*، مرجع مذكور، ص202

5 -«لا وجود لوسيلة أكثر جذرية لإبطال كل أنواع القول من عزل شيء شيئا عن البقية، ذلك أن ما يولّد القول هو الإنشباك المتبادل للماهيات» (Platon, *Le sophiste*, traduction par Emile Chambry, Flammarion, Paris1969, 259c-260b)

6 -J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص155

إذن الفرق وحده هو الذي يمكّن من تأكيد الرّابطة المزدوجة: رابطة الإسم بالشيء ورابطة الماهوي بالحسّي، بصيغة أخرى، «الإسم ليس مختلفا عن الشيء إلاّ إذا اختلف الشيء عن ذاته واختلف مظهره عن ماهيته»[1]. وبالتالي ما يعمل الفيلسوف على صيانته وحفظه «ليس هو عدالة الدّولة وصدق اللوغوس وماهية كل موجود على الحقيقة وحسب وإنما كذلك وحدة الكينونة والمعقول، والطبيعة والمعنى والفيزيس والنوموس»[2]، إلاّ أن هذه الوحدة ليست ممكنة إلاّ في مبدإ غير فرضي هو الخير من حيث أن «الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير معقوليتها فحسب بل هي تدين له أيضا بوجودها وماهيتها، وإن لم يكن الخير هو الماهية وإنما هو يعلوها شرفا وسلطانا»[3]، وبهكذا شكل ما عادت الماهيات هي التي تؤسس للمعنى بل يصبح الخير ذاته هو المعنى، إذ لو ظلّت الماهيات هي ما يحدّد المعنى لكان أصيب بالدّاء الأكّال للصورية، فـ «وحده المبدأ (الخير) هو حجّة التأسيس وهو يمنح الماهيات بعدها الأنطولوجي الذي لا يمكن اختزاله في مجرّد مفعول للمعنى وبالمقابل يتحقّق المعنى ويبلغ تمامه في مستوى الدّيالكتيكا الذي تعبّر فيه النفس عن تواشجها مع الأفكار»[4]، لكن التواشج ليس تطابقا أو تماثلا ولذلك يظلّ بعيدا عن التملّك هذا الذي هو «أشدّ ما في الوجود اشراقا»[5]. فكما الدّيالكتيكا هي «علم الناس الأحرار»[6] وهي العلم الذي لا يعلوه علم ولا يرتهن بأي علم كذلك الخير هو المبدأ الذي لا نتملّكه بل هو ما نستضيء به، ولذلك نرغب فيه ونبحث عنه من حيث هو الإسم الآخر للمعنى، و«إذا كان المعنى معاصرا للفلسفة وإذا كان هو رهانها الأخصّ... فإنه يحمل في صلبها اسم الأغاتون»[7] الذي يقول «المعنى كما تنتجه الميتافيزيقا في مفصل (قران، تصادم؟) المعطى والمرغوب فيه»[8].

1- Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*، مرجع مذكور، ص204

2- نفس المرجع، ص201

3- Platon, *La république*, traduction par Robert Baccou, G. Flammarion, Paris1966, VI, 509a

4- Danielle Montet, « Sens des formes, forme du sens »، مقال مذكور، ص142

5- Platon, *La république*, VII, 518c

6- Platon, *Le sophiste*, 253b

7- J-L. Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص84

8- نفس المرجع، ص85

إذا كان خير أي شيء هو أن يصير هذا الشيء ما كان يجب أن يكونه وأن يحقّق ما يعود إليه بالخصوصية، أي أن يحقق وظيفته أو فضيلته بالكليّة[1] فإن الديالكتيكية التي تجد حدّها في علم الخير هي التي تنزّل الموجودات منازلها التي تستحق وهي التي تمكن الذات من الانهمام بـــ «الرّغبة التي يجب أن نقودها إلى موضوعها الحقيقي (الذي هو الحقيقة) بالتعرف عليها هي ذاتها على ما هي عليه في كينونتها الحقّ»[2] وبالتالي فإن استدارة النّفس نحو العلوّ هي ما يمكن أن نعدّه تأسيسا لأن «التأسيس هو مسار العودة باتجاه الأصل المشترك للوجود وللمعرفة وهو وحده يمكّن من تأسيس اللغة -الأنطولوجية والإتيقية أو السياسية- ومنحها قاعدة ثابتة»[3]، وعليه فإن الخير-المبدأ الذي يعلو على الماهيات سيكون موقعه منها موقع المعنى من الدّلالة، وهو المعنى الذي تديره الفلسفة «في الفضاء المفتوح وكأن المعنى هو توتّرٌ وقوّةٌ وامتدادُ المفتوح»[4]، وهو أمر لا يتوفّر لا في متاهة العدمية ولا في فضاء الأسطورة[5]. فإذا كان «البحث عن المعنى قديم فعلا قدم الإنسان ذاته... (وإذا كانت) الأسطورة تصدر سلفا عن التساؤل الميتافيزيقي بعامّة... فإنها تظل غارقة في عدم **التمييز** داخل التمعني بين التمعني بعامة وتمعني الواقع»[6]، ومثل هذا الخلط هوالذي يستبعد اللامعنى كليا، بل حتى إذا وقع التسليم بلامعنى ظاهر فإنما يقوم وراءه معنى خفي موشوم طبيعيا في الأشياء[7]، فكأن المعنى «ثابت معياري يسند كل بيان شفهي، والله هودعامته

---

[1] -أنظر : *Le naturel philosophe* ،Monique Disxsaut، مرجع مذكور، ص270. وكذلك ما تقوله جنين شانتور :«الخير هو المُجدي لأنه لا شيء أجدى للنفس من معرفة ومحبّة المبدإ الذي يمنحها ماهيتها المخصوصة» (Janine Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, éd Sirey, Paris1980, p.200)

[2] - Michel Foucault, *Histoire de la sexualité2, L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris1984, p.267

[3] - Jean-François Mattéi, *L'étranger et le simulacre, Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, PUF, Paris1983, p.44

[4] -*Le sens du monde* ،J-L. Nancy، مرجع مذكور، ص83

[5] -أنظر نفس المرجع ونفس الصفحة حيث قول نانسي : «كما أنه ليس للـــ "معنى" معنى لمن يلوذ بالهاوية (بالعدمية)، كذلك يتبذى المعنى محروما ولا ريب من المعنى لمن يحيا في الأسطورة»

[6] -*La crise du [illegible] et la phénoménologie* ،Marc Richir، مرجع مذكور، ص11 (التشديد من عند ريشير)

[7] -«إننّا نعلم من قديم -وقبل كراتيل بزمن- أن العلامات يمكن أن تُعطى من قبل الطبيعة او تتكوّن من طرف الإنسان. القرن السّادس عشر بدوره لم يكن يجهل ذلك وكان يتعرّف في الألسن البشرية على علامات التأسيس. لكن العلامات الإصطناعية إنّما تدين بقدرتها لوفائها للعلامات الطبيعية التي تؤسّس من بعيد بقية

الأساسية التي تحدد بؤرة التسلسل المتنوع للرموز (إذ كل شيء هو رمز للرموز) التي تلف كونا يجد هكذا ذاته مغمورا دوما ومسبقا بالدلائل»[1]. وفعلا فإن تجربة المقدس-الأسطوري والديني -كانت منصبة على الغاية والمعنى–المغزى، أي على المعنى الذي رسمه الله -أو الآلهة- بعنايته للعالم ونَقَشَه في كل موجود وأقرّه في «لوح محفوظ»، فإذا الأسماء علامات موشومة في طبائع الموجودات وإذا الموجودات دلائل تفصح عن عظمة الخالق وإذا الكل يعبّر عن النظام والتناغم بشفافية يُظهِرها نداء الشبيه للشبيه. فقد «كانت اللغة في صورتها الأولى حين منحها الله نفسه للناس علامة على الأشياء لأنها تشبهها، وهي علامة يقينية وشفّافة بإطلاق. فالأسماء وضعت على ما كانت تشير إليه، كما كُتبت القوة في جسم الأسد والملوكية في نظرة النسر وكما تأثير الكواكب مطبوع على جبهة البشر: (وكل ذلك) طبقا لصيغة المشابهة»[2].

إن سيادة تمام المعنى الديني والأسطوري تستبعد مساءلة معنى المعنى[3]، إلاّ أن هذه المساءلة هي جوهر الفلسفة، بل لعلّ «دهشة» الفلاسفة ليست غير المساءلة المكرورة لهذا التّصالب بين المعنى والفلسفة. فعلى عكس كل ضروب الملاء الذي لا أخاديد فيه تنفتح الفلسفة للتصدّع والإجهاض والإخفاق، ولذلك يستمر حيّا «هذا الجرح الأنطولوجي الذي لم يندمل أبدا والذي يسيل منه المعنى نزفيّا»[4]. هذا الجرح الأنطولوجي النازف إنّما يعود لأن المعنى يعمل دائما على الإنفكاك عن الماهية وعن ماهيته هو بالذات. وإذا كانت الميتافيزيقا كثيرا ما عملت على توطيد المعنى كماهية متقدّمة على الموجود وعلى اللّغة في نفس الآن أو أدركته كمبدإ موحّد ومتعال لا يرتكز إلى تكوّنية الدّلائل بل إلى الفكرة السّابقة على كل دليل، أو وطّنته في مبدإ عدم التناقض الذي يبيّن أن «العالَم إذا لم يكن مهيكلا كلغة فلا أقل من أن يكون الموجود قائما كمعنى»[5]، أو التبست فجعلت منه «في نفس الآن الموضوع الأساسي

«العلامات» Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris1989, (1ère) (éd1966), p.75

1- Julia Kristeva, « Sémiologie », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris1975, volume14, p.860

2- Michel Foucault, Les mots et les choses، مرجع مذكور، ص51

3- أنظر تناولنا لهذا الجانب من المسألة في مستهلّ الفصل الثالث من الباب الأوّل

4- J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص102

5- Barbara Cassin, « Parle, si tu [illegible] un homme »، مرجع مذكور، ص26

للفلسفة ومفهوما ثانويا ومتأخّرا ومتردّدا وتابعا للحقيقة»[1] فإنها أخفقت دائما في تسييجه كما في جعله "كليانيا" واستحواذيا ومساويا لذاته، ولذلك تظل قضية المعنى عاملة في الفلسفة باستمرار حتى وإن اتخذت لها أسماء أخرى، فمن قضايا اللوغوس والجوهر والأنتليخيا والهوية والغيرية، إلى قضية الكليات في الفكر الوسيط، إلى الكوجيتو الدّيكارتي والنقد الكانطي والسلب الهيغلي وأفعال العني الهوسرلية، إلى السؤال العريق الذي جدّده هيدغر حول معرفة لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم، إلى البحث عن تفهّم الرّابطة بين المعنى واللاّمعنى فينا وفي العالم مع مرلو-بونتي[2] وصولا اليوم إلى أسئلة الفرق والكتابة، مع هذه المشكلات -وغيرها كثير- كانت «الفلسفة هي علم المعنى أو هي بالأحرى محاولة هذا العلم التي لم تنجح أبدا»[3]، وما إخفاقها ذاك دليل عجزها وإنما هو المعنى ذاته إخفاق أو هو كالإدراك الحسّي لا يصل إلاّ إلى جانب من جوانب "موضوعه"، أو هو هذا الإنفكاك عن الهويات الملأى والماهيات السّاكنة، ولعلّ مرلو-بونتي هو أحد الذين عبّروا عن إرباك هذه الهويات وهذه الماهيات.

كان مرلو-بونتي أعاد النظر فعلا في مفهوم الماهية وهو يستعيد استشكال المعنى-الماهية. ففي تقديره، القسمة الميتافيزيقية المفترضة بين الماهية والوجود مرتبطة هي ذاتها بافتراض "متفرّج محض"، وبالتالي فإن إعادة النّظر فينومينولوجيّا في هذه القسمة هي في نفس الآن طعن في هذا المتفرّج المحض الذي يخشى الخلاء ويصرّ على أن يرى في ما وراء موجودات العالم شيئا ما هو الذي يسند إدراكاته وملفوظات لسانه. لكن الفلسفة وهي تقبل على «أفق يضم ضروب نفينا كما إثباتنا، وعندما تغوص في هذا الأفق، فمن المؤكد أنه عليها أن تعرّف من جديد هذا الشيء ما الجديد. فهل تعرّفه جيدا أو كفاية بقولها إنه **الماهية**؟ وهل يعدّ سؤال الماهية السؤال النهائي؟ ومع الماهية والمتفرج المحض الذي يراها هل نحن في المنبع حقا؟»[4] الطعن في المتفرج المحض وفي «فكر التحليق» أي في صيغة للتفلسف غير مشروعة معناه تحويل وجهة سؤال الفلسفة من الماهية كحدّ نهائيّ إلى ما فيه تتأسس

[1]- J-L. Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص88

[2]- أنظر: J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص7

[3]- نفس المرجع، ص6

[4]- Merleau-Ponty, VI, p. 147 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

الماهية ذاتها وإلى ما منه ينهل الفيلسوف[1]، أي إلى «هذا المجال الملتبس الذي نجد أنفسنا فيه عند استبعاد الفصل بين الواقعة والماهية... إنه مجال حياتنا ذاته ومجال حياتنا المعرفية»[2]. هذا المجال المفتوح هو مجال التجربة بكل تنويعاتها وبكل تعنّياتها[3] من حيث أن التجربة هي هذا الذي لا ضامن له غير محنته وامتحانه أو من حيث هي هذا المجال المفتوح الذي لا نموذج له والذي يجد كل معناه في ديناميته «بما أن المعنى انفتاح وليس تسييجا»[4]. فالتجربة

---

1 – «الماهية ليست الإجابة على السؤال الفلسفي، والسؤال الفلسفي لا يضعه فينا متفرج محض : إنه أوّلا معرفة كيف، وعلى أي اساس يقوم المتفرج المحض ومن أي نبع أعمق ينهل هو ذاته» (VI, p. 147)

2 – نفس المصدر، ص 155، هذا المجال المشترك هو الذي فيه نعاصر الإنفلاق البدني. فـ «إزاء الماهية كما إزاء الواقعة، ليس لنا إلا أن نأخذ مكاننا في الوجود الذي نحن بصدده عوضا عن النظر إليه من الخارج، أو –والأمر سواء– ليس لنا إلا أن نعيد تنزيله في نسيج حياتنا وأن نواكب من الداخل الإنفلاق –الشبيه بانفلاق جسدنا– والذي يفتحه لذاته ويفتحنا له، وإذا تعلق الأمر بالماهية يكون الإنفلاق هو انفلاق التكلم والفكرة» VI, p. 157، التشديد من عند مرلو–بونتي)

3 – وهو يتحدث عن التجربة عند هيغل، يشير مرلو–بونتي إلى ثرائها وإحاطتها بمختلف وجوه الحياة الإنسانية وإلى ما يضطلع به الإنسان في وجوده، وإذن «لم تعد التجربة كما عند كانط تعبيرا عن اتصالنا التأملي تماما بالعالم الحسي وحسب بل يستعيد لفظ(التجربة) رنينه المأساوي الذي له في اللغة المشتركة عندما يتحدث إنسان ما عما عاشه. إنها لم تعد تجربة المخبر بل أختبار الحياة» (SNS, p. 113). في أواخر حياته عاد مرلو–بونتي لنفس مفهوم التجربة عند هيغل وتناوله في درسه بـ«مجمع فرنسا» للسنة الجامعية 1960-1961، معتبرا أن «الفلسفة هي التجربة» (C.C,p. 282)، باحثا عن الرابطة بين التجربة والإلتباس والجدلية (نفس المصدر، ص 289، وكل الإشارات اللاحقة في هذا الهامش تعود إلى نفس المصدر)، فالتجربة التي يتحدث عنها هيغل ليست التجربة بمعناها الشائع والتي «تكتشف لاحقيقة منطلقها بواسطة حقيقة موضوع آخر تستعيض به عنه» وإنما هي التي «تستخرج الموضوع الجديد من نفي القديم... وهي لا تتخطى القديم إلا بحفظه في حقيقته»(ص 295 وتعاد نفس الفكرة في ص 307). على أن ما تعبّر عنه التجربة في فينومينولوجيا الفكر من دورية العلاقة بين الوعي والموضوع وبين القياس وما يقاس (ص ص 288-289-292-298-300-304)، وبين التجربة والمفهوم(ص 308) وبين المطلق وما يظل خارجه(ص 315)، وما تعبّر عنه من نفي عامل(ص ص302، 317، 319) ومن معرفة صائرة (ص ص 297-298) ومن انفتاح (ص 302) ومن اظّهار(ص ص 282-285-300، هيدغر كان يقول :« يسمي هيغل بلفظة تجربة، المتبدّي في تبدّيه، الوجود بما هو وجود(l'óv ἠ óv)») M. Heidegger, « Hegel ([illegible] concept de l'expérience », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris1962, p.219))، ومن علاقة حية بين المطلق والتاريخ (ص320)، كل ذلك سيضيع عندما تصبح الفينومينولوجيا في 1817، أي زمن الموسوعة، مجرّد جزء من العلم، ويصبح «الفرق تابعا لـ "تماهي الهوية واللاّهوية"»، وذلك «مذ تكف (الفينومينولوجيا) عن أن تكون تجربة لتصبح دلالة وأمرا متفقا عليه (شيخوخة) أي مذ تكفّ عن مواصلة اعتبار ذاتها والتفكير فيها على أنها محاطة بفعالية شمولية هي العالم الأفقي والحاضر» (ص317، التشديد من عند مرلو–بونتي)

4 – Merleau-Ponty, CC, p.134

وفق تعريف لغرانجيه لا نظنه غريبا عن «روح» النصوص المرلو-بونتية هي «اللحظة **المعيشة ككل** من طرف ذات أو ذوات يشكلون جماعة»[1]. وما في التجربة من دلالة هو هذا البعد الذي يندّ عن كل هيكلة، ذلك أن التجربة وإن كانت كلاّ فإنها مع ذلك ليست غير ذات آفاق، بل فيها من الثغرات ومن تعدد المستويات ما يفلت ويبقى خارج كل البنى مما يجعل « الدلالة تتولد من الإيماءات لهذا المتبقي الذي يقبض عليه الوعي الكادح في الأثر المهيكل ويدمجه كشائبة في البنية... لكن هذه البنية تابعة لتجربة معينة تغمرها والدلائل تشير كذلك إلى جوانب هذه التجربة»[2]، وعليه فإنه لا بنية تقدر على تدجين المعنى المتجذر في التجربة، إلا أن التجربة ذاتها ليست فعلا إنصهاريا لا ينقال، بل «لا تجربة دون كلام، والمعيش المحض لا وجود له حتى في الحياة المتكلِّمة للإنسان. إلا أن المعنى الأول للكلام كائن مع ذلك في نص التجربة هذا الذي يحاول الكلام أن يقوله»[3].

إذن بدلالتها الموسّعة هذه، التجربة هي التي تحتضن المعنى-الماهية وهي التي «تشكل الماهية جزءا منها»[4]، إذ «تحت صلابة الماهية والفكرة يوجد نسيج التجربة»[5]، وانخراط الماهية في التجربة هو تزمينها وتعيينها وتخليصها من سكونها اللاّزمني وتبعا لذلك «لعلّنا نحصل على فكرة حقيقية للماهية إذا ما نحن تخلّينا عن الماهية اللازمنية واللاّمكانية»[6]. فعيب فلسفات الماهية هو انطلاقها من افتراض تضادّ مبدئي بين المشخّص زمانا ومكانا وبين ثابت لا زمانيّ ولا مكانيّ لا نطاله في تمام عرائه، بينما كان يمكن التخلّص من مأزقية هذا الزعم لو أنّا قرأنا العلاقة بين الماهية والواقعة، لا في ما وراء، بل «في صلب التفاف التجربة على التجربة»[7]. فالماهية إذن ليست كيانا ثابتا وموحّدا ومتخفّيا وراء المظاهر، وقد كان هيغل أعلن منذ زمن أنّه «من البيّن إذن أن لا شيء للرّؤية وراء الستار الذي يحجب

---

[1] - Gilles-Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, éd Odile Jacob, Paris1988. (1ère éd Armand Colin, 1968). p.112 (التشديد من عند غرانجيه)

[2] -نفس المرجع ونفس الصفحة

[3] - Merleau-Ponty, PhP, p.388

[4] - Merleau-Ponty, VI, p.147

[5] -نفس المصدر، ص150

[6] -نفس المصدر، ص151

[7] -نفس المصدر ونفس الصفحة

الدّاخل كما يقال، اللهمَ إلاّ أن ندخل نحن ذواتنا وراءه»[1]. فالماهية تتجلّى إذن في اظهاراتها، أي في تحقّقها في ما هي ماهيته، إذ هي «ليست خلف الإظهار أو في ما وراءه ولكن بما أن الماهية هي التي توجد فإن الوجود اِظّهار»[2]. لكن الفلسفة الهيغلية وإن عبّرت عن اِظّهار الماهية وعن مسار تجلّيها فإنها مازالت تحتفظ بعمق هو الذي يتبدّى، أمّا الفينومينولوجيا الهوسرلية وإن عبّرت هي الأخرى عن الوصول إلى الماهيات بفعل الخفض وعلى أن الماهية هي معنى وجود الفينومين فإنها كثيرا ما تنسى ما انطلقت منه وهو «الرّجوع إلى الأشياء ذاتها»[3]. وعليه فإن السّتار الذي يتحدّث عنه هيغل مازالت تقوم وراءه ذات هي أُسّه ومعينه[4]، والخفض الذي يجريه هوسرل وراءه ذات متعالية هي التي تجرِي فعل التقويم، وهو ما معه يضيع «هذا التلاحم السّميك للعالَم وللكينونة والذي من دونه تكون الماهية جنونا

---

1 - Hegel, *La phénomélogie de l'esprit*, traduction par J. Hyppolite، مرجع مذكور، الجزء الأول. ص ص140-141. إن حزم الفكر وعزمه لا يكونان في لجوئه إلى سرّ يبرّر به كسله ذلك أن « خمول الفكر وسكونه هما انقياده دوما لشيء غير بيّن نضفي عليه عند الإقتضاء هالة الصّور والحلل الأشدّ إذهالا، والألق المهيب للمعتقدات أو للفنون ونفوذ الأسماء أو السلطات وحتى حماسة وسموّ الأفكار العظمى. لكن عظمة الفكر كائنة في بساطة العزم الذي يلتفت جهة التجلّي العاري... وإذن التجلّي هو ما لا يعود لأيّ شيء أخر غير ذاته» (Jean-Luc Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*، مرجع مذكور، ص ص55-56)

2 - Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, La science de la logique, traduction par Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 4e éd1994 (1ère éd1970) §81, p.225 et §131, p.386

3 - تلك هي عبارة هوسرل في البحوث المنطقية (E. Husserl, *Recherches logiques*, traduction par Hubert Elie, Arion Kelkel et René Schérer, PUF, Paris1969, Tome2, 1ère partie, p.6) ولعلّها انتهت بهوسرل من حيث هي مطلب «إلى مثالية متعالية وإلى عقلانية كلية ينتهي فيها مفهوم الوجود إلى الذوبان في المفهوم المعمّم للمعنى» (J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, T2، مرجع مذكور، ص615)

4 - «المفهوم هو... حقيقة الوجود والماهية» (Hegel, *La science de la logique*، مرجع مذكور، ص404، التشديد من عند هيغل). هيدغر كان بيّن أن التجربة «هي كينونة الكائن الذي يتحدّد -من حيث هو القائم- تحت- انطلاقا من الذاتية» (Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience », in *Chemins qui ne mènent nulle part*، مرجع مذكور، ص224). مرلو-بونتي من ناحيته يستعيد هذه العبارة الهيدغرية (أنظر C. C, p.311)

ذاتويا وعجرفة»[1]، ممّا يعني أنه لم يقع التخلّص ميتافيزيقيا من عمق محجوب هو الذي يتبدّى وبالتالي لم يقع التوصّل إلى «اكتشاف أن كلّ شيء يتمّ على الحدود»[2]. وبالتالي « سيكون من السّذاجة البحث عن الصّلابة في سماء من الأفكار أو في أساس للمعنى: إنها ليست فوق المظاهر ولا تحتها بل هي في مفصلها، إنها الرّباط الذي يصل سرّا تجربة ما بتنويعاتها»[3].

إجمالا وبالنسبة إلى مرلو-بونتي، «ماهية الماهية في كل الحالات هي أن تظهر، ولكن تجلّي الحضور لا يشهد على أية باطنية كانت متوارية إلى حدّ تلك اللحظة»[4]، فإذا لم تكن الماهيات مخفية فإنه أيضا «لم تعد ثمة ماهيات فوقنا، موضوعات إيجابية مكشوفة لعين فكرية، بل هناك ماهية تحتنا، عِرق مشترك بين الدّال والمدلول، التحام وانعكاس للواحد في الآخر»[5]. هذا التآخذ والتعاكس والالتحام هو الذي يجعل الماهية -أو المعنى- هاربة دوما أو غير متطابقة مع ذاتها و«كأنه من الأساسي للماهية أن تظلّ مؤجّلة»[6]، على أن التأجيل أو الإرجاء هو هنا الاسم الآخر للفرق من حيث هو تفضية وديناميّة تأخذ الزمن في الحسبان فــ «الماهية في الوضع الحيّ والفعال هي دائما نقطة استهراب ما، يشير إليها انتظام الكلمات»[7]. وبهكذا معنى تصبح الماهية إشارة للمباين والمغاير واللامتناهي وتفقد ما كان لها من صلابة الملاء والإكتمال والوحدة والثبات وتفقد في نفس الآن ما كان لها من حظوة فلسفية تعليها على الوقائع. فــ «أسئلة الماهية التي يقع العمل على اختزال الفلسفة فيها ليست في حدّ ذاتها أكثر

---

1 -Merleau-Ponty, VI, p.151. كان مرلو-بونتي صارما في نقده لحدس الماهيات مؤكّدا أنه «آن الأوان للتخلّي عن أساطير المغناطيسية وحدس الماهيات كأساطير تتنقل بنخوة من جيل إلى جيل» (VI, p.155)

2 - Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris1969, p.19

3 - Merleau-Ponty, VI, p.155

4 -« François Rouger, « La politique et l'histoire chez M. Merleau-Ponty، مقال مذكور، ص 438

5 -Merleau-Ponty, VI, p.158. نفس الفكرة يعاد التعبير عنها بذات العبارات تقريبا في الصفحة 273 من نفس الأثر

6 -نفس المصدر، ص159

7 -نفس المصدر ونفس الصفحة، ونجد في هامش الصفحة 157 إلحاحا على هذا الترابط بين الماهية والكلام، « في هذا العمل الذي تجريه التجربة على التجربة والذي هو السياق اللحمي للماهية يجب أن نشير على وجه الخصوص إلى عمل الكلمة (استعادة الفقرة حول الجدل والتمكّن من الماهية كفرق للكلمات)». وفي الصفحة 273، «الماهيات هي أشياء مستوى الكلمة كما الأشياء هي ماهيات مستوى الطبيعة»

فلسفية من أسئلة الواقعة، وهذه عند الإقتضاء ليست أقل فلسفية من تلك»[1] لأنهما معا، الماهية كما الواقعة متجذّرتان «في الكينونة البرّية حيث لم ينفصما بعد وحيث من وراء أو من تحت انعطافات ثقافتنا تواصلان وجودهما ذاك»[2]، وإذن «بقدر ما نخطئ في تعريف الفلسفة على أنها بحث في الماهيات نخطئ كذلك في تعريفها على أنّها انصهار في الأشياء»[3] لأنّنا في كلتا الحالتين لا نبرح الميتافيزيقا كتطابق، سواء التطابق مع الماهية أو مع الشيء وسواء كانت المسافة لا نهائية أو القرب مطلقا وسواء كان السلب أو التماهي وسواء كان التحليق أو الإلتحام وسواء أقمنا في الملفوظات التي تقول الماهيات أو في صمت الأشياء وسواء وثقنا بالكلام أو احترسنا منه، فإننا في هذه الحالات جميعا نظل متجاهلين «لمسألة الكلام التي هي هنا مسألة كل توسّط»، ونقصي «فكر الأبعاد وفكر الأفق» ولا نتفحّص دلالة المسافة التي لا تقصي المعرفة بل تمكّن منها وننسى أنّنا والعالم من نفس اللحم وإن اختلفنا عنه. إذن في الإمّيات جميعا نظل في حيّز ميتافيزيقا التطابق، تطابق الفكرة مع ذاتها أو تماهي الشيء مع ذاته وتظلّ مغيّبة علاقتنا بالكينونة اعتقادا منّا أنّا نؤكّدها بالإقتراب الحميمي من الماهية أو من الشيء[4].

لقد جعلت الميتافيزيقا من الماهية معنى المعنى «لا فقط هذا المعنى الذي يرتبط بالكلمات وينتمي إلى مجال الملفوظات والأشياء المتّفق عليها ولجهة محدّدة من العالم ولجنس معيّن من الوجود، بل معنى كليا يكون قادرا على دعم العمليات المنطقية واللّغة بقدر دعمه لانبساط العالَم. إنه سيكون هذا الذي من دونه لن يكون ثمة لا عالم ولا لغة ولا أيّ شيء، إنه سيكون الماهية»[5]. لكن الماهية بما هي معنى المعنى مدركا في تمام عرائه من طرف عين ربّانية إنّما تنسى مرورها بالعالَم وبالتجربة ولن تكون «ماهية عينية»[6]، بينما عينية الماهية هي التي تنقذها فعلا من تجريديتها الميّتة وتقحمها في حيوية الحياة[7] وفي ثراء الإدراك، ولذلك كان مرلو–بونتي يقول :«إنّني أستعير مفهوم الماهية من عالم الإدراك الحسّي

---

1 –نفس المصدر، ص161

2 –نفس المصدر، ص162. الماهية كما الواقعة هما من نفس جنس الكينونة التي ينتميان إليها، «ماهية خام ووجود خام هما أحشاء وعرى نفس الذبذبة الأنطولوجية» (VI, p.155)

3 –نفس المصدر، ص ص168–169

4 –أنظر نفس المصدر، ص169

5 –نفس المصدر، ص145 (التشديد من عند مرلو–بونتي)

6 –PhP, p.147، في الصفحة 32 من SHP يتحدّث مرلو–بونتي عن «الماهية المجرّبة أو التجربة الإيدوسية»

7 –«تصبح الحياة أفكارا وتعود الأفكار إلى الحياة» (VI, p.159)

»[1] بما فيه من صيرورة وتكثّر ومخطّطات ومستويات وطيات وبما فيه أيضا من «دلالات أو ماهيات لا تكتفي بذاتها بل هي تتعلّق صراحة بأفعال تعقّلنا وهي مقتطعة بواسطتها على أساس من كينونة خامّ، حيث يتعلّق الأمر بالإلتقاء من جديد في الوضع البرّي بضمانات ماهياتنا ودلالاتنا»[2]. فالماهيات والدّلالات تغتذي من نسغ التجربة ومن سماد الكينونة البرّية ومن انفتاح الآفاق ومن انحرافها هي ذاتها عن الكينونة البرّية. فـ «الماهية تابعة دون شكّ»[3] وهي تطفو على سطح العالم، وإذا كان لنا أن نماهي بين الماهية والمعنى فبهذا المعنى المستجدّ للماهية من حيث هي «هذا الهروب والمغامرة والقفز المخاطر إلى الخارج»[4]، أي هذا الإنفكاك الدّائم والمواجه للهوية الميتة وللصورة المنطقية-الإيدوسية، وهو انفكاك تعمل الفلسفة المعاصرة جاهدة على قوله في الكتابة أو الفرق أو المباينة، أمّا مع الفينومينولوجيا المرلو-بونتية فلعل التعارض لم يعد تعارضا بين الماهية والواقعة وبين الجوهر والعرض وبين المعنى واللاّمعنى شأن ما استمرّ عليه الحال طويلا في تاريخ الميتافيزيقا، بل لعلّ « القسمة المعمارية الأعمق للفينومينولوجيا هي التي يجب إجراؤها بين المجال الفينومينولوجي البرّي والمجال الرّمزي المبني، بين اللّغة في فينوميناتها واللسان في تلفظاته وملفوظاته»[5].

هذه القسمة الفينومينولوجية التي أشرنا إليها ليست تعني إعادة التعارض الميتافيزيقي تحت أسماء مغايرة وإنما هي تأكيد هذا المعنى الكادح في الأشياء وفي اللّغة أو هذا المعنى الضّال أو الشارد والذي يلتقي ذاته بانحرافه عن ذاته لأنّه لا نموذج له يحاكيه ولا موضوع له يجرّده، بل هو يوجد أو يطلع بين الكلمات والأشياء وبين الطبيعة والثقافة وفي اللّغة ذاتها بين فعل التكلّم وتقعيد اللسان. هذا المعنى الذي يَخفِقُ هو ما لم تدركه كل الصّيغ الصّورية والفكروية، ذلك أن «المرور الواعي من مستوى الوجود إلى مستوى القيمة، والقلب الذي يمكّن من تأكيدهما مستقلّين، المعنى والقيمة، يساوي فعليا تجريدا بما أنه من زاوية

---

[1] -PhP, p.444. نفس الفكرة نلتقيها بعد عقد ونصف من الزمن. «قراءة عميقة بين الماهية والإدراك الحسّي: الماهية هي أيضا مجموع عضوي، إنّها ليست فوق العالم الحسّي، بل هي تحته أو في عمقه، إنها سمكه» (VI, p.273)

[2] - VI, p.149

[3] -نفس المصدر، ص147

[4] -J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص153

[5] - Marc Richir, Méditations phénoménologiques, Phénoménologie et phénoménologie du langage, Ed Jerôme Millon, coll Krisis, Grenoble 1992, p.350

النظر التي ننتهي إلى التمركز فيها، يصبح تنوّع الظاهرات عبثيا وملتبسا»[1]، بينما هذا التنوّع الذي يقع اختزاله هو الوجود الذي يجب أن نحياه في كثافته. فـ «الوجود ليس هو مرض الماهية»[2] وفق عبارة سعيدة لأتيان جلسون و«الماهية ليست أبدا حجر عثر بالنسبة إلى فلسفة تأخذ بعين الإعتبار العالم الفاعل والمباشر للفعل، الحاضر والمتماسك والكائن كما هو: فهي تجد في هذا العالم مكانها كماهية فاعلة وعاملة»[3]. في العالم إذن تتجذّر الماهيات-المعاني وفيه تنبسط دينامية العلاقة بين المعنى والقيمة أو فيه يكون المعنى-قيمة.

3. المعنى - القيمة

نقد «المتفرّج المحض» والتأكيد على الإنفتاح وعلى «الماهية العينية» وعلى المعنى الذي لا يُدجَّن إنما هو في ذات الآن تأكيد على أنه «لا شيء بإمكانه أن يتبدّى لنا إلاّ من خلال رابطة قابلة للإدراك ولها معنى في إطار اِنفتاحنا للعالَم»[4]. على أن العالم الذي نحن منفتحون لهُ وعليه ليس خلوا من القيمة ولا هو خال من «القيم التي تومئ إلينا في كل حين، تجتذبنا وتدفعنا بحيث أنه بها جميعها لا يكون الموجود بالنسبة إلينا قواما محايدا وإنما هو "يسائلنا" ويخاطبنا وهو موضوع اِهتمام إيجابي أو سلبي»[5]. هذا التآخذ بين انفتاح العالم وانفتاح الكائن الإنساني هو الذي تنعقد فيه رابطة المعنى-القيمة إذ التساؤل عن قيمة الحياة أو الوجود أو الفعل أو التاريخ هو ذاته التساؤل عن جداراتها وغاياتها وعمّا تمثله بالنسبة إلينا، أي هو التّساؤل عن معانيها بالنسبة إلى من يستحيل عليه أن يحيا الحياد واللامبالاة وغياب التعيير، ذلك أن «لفظة إنسان إنّما تعني فعليا من يقيس، وقد أراد (الإنسان) أن يتسمّى باسم اكتشافه الأعظم»[6]. فإذا كان الإنسان هو الكائن الذي يعبّر ويقوّم ويقيس فذلك معناه أنه يرغب

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.145

2 - Etienne Gilson, *L'être et l'essence*، مرجع مذكور، ص327

3 - Merleau-Ponty, VI, p.158

4 - Jan Pato ka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص67

5 - نفس المرجع ونفس الصفحة

6 - F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, traduction par Robert Rovini, Gallimard, coll Folio/Essais, Paris1968, Tome2, 2e partie, §21, p.234. (التشديد من عند نيتشة). تأكيدا على القيمة-المقياس أو المعيار كان هيدغر ذهب في تأويله لتاريخ الميتافيزيقا إلى أن الانفصال بين الوجود والواجب إنما كان وجد "اكتماله مع كانط" (ص200). بحيث أصبحت القيم «بالنسبة إلى كل مناحي الموجود،

ويدرك ويحكم ويصنّف وبالتالي يدلّ ويعني، وإذا كان له ذلك فلأن من دلالات القيمة العزم والمحافظة والإصلاح والإعتدال والقصد والعماد والتقدير والإستقامة وسياسة الأمر[1]، هذا إذا رجعنا إلى مادّة قَوَمَ، أمّا إذا توجّهنا إلى مادّة لسانية أخرى -قد تقترب من المقابل الفرنسي valeur- وهي مادّة قَدَرَ، فسنجد أن القَدَرَ هو القضاء والحكم ومبلغ الشيء، والقَدْرُ هو الغنى واليسار والقوّة، ومنه القدرة والمقدار والإقتدار، وفي التقدير تدبير وتروّ وقسمة وانقدار[2]. إذن القدْرُ يعني مبلغ الشيء أو مقداره كما يعني القوّة والقدرة، ويرتبط القدْر بفعل تقدير أي تروٍّ وتدبّركما بفعل مقايسة ومقارنة. فالفعل قدر وما يُشتقّ منه لا يشير فقط إلى مزايا الشيء أو الفعل التي تتيح تحديد قيمته وثمنه وبالتالي لا يشير إلى عملية إدراكية ومعرفية فحسب وإنما هو يشير أيضا إلى عملية إبداعية «يتخطى بها الإنسان حدود المعطيات لينفيها ويخلقها في آن معا»[3].

هذه الدلالات ليس بعيدا عنها ما كانت تعنيه لفظة "قيمة" في اللاتينية، إذ هي تشير إلى العافية والقوّة، وهو المعنى الذي احتفظت به العصور الوسطى إشارة بلفظ القيمة إلى بأس المحارب وما يتطلّبه من شجاعة. فإذا كانت القوّة والعافية تمكّنان من التوازن الدّاخلي ومن ممارسة الوعي لأرقى وظائفه بأكثر ما يكون من الحرّية فإن الشجاعة هي التصديق على الحياة وتأكيدها بتجاوز كل أشكال التهيّب والخشية. وفضلا عن هذين المعنيين العامّين -الحربي والاقتصادي[4]- تقال القيمة أيضا على المعنى الضّمني لكلمة أو عبارة ما

أي بالنسبة إلى ما هو قائم هي ما يمنح المقياس. والتاريخ ليس شيئا آخر غير تحقيق القيم» (ص201)، على أن ما ظلّ عالقا بمفهوم القيمة طيلة تاريخ الميتافيزيقا هو الخلط بين الأنطيقي والأنطولوجي، وهو خلط لم يتخلّص منه نيتشة ذاته بل لعلّه بسبب «تحيّره في التباس مفهوم القيمة وعدم فهمه لإعضال أصله لم يتمكّن نيتشة من الوصول إلى المرتكز الحقيقي للفلسفة» (ص202) (M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Gallimard, coll TEL, Paris1967)

1 -ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع مذكور، المجلّد5، مادّة قوم، ص ص3781-3787

2 -الفيروزآبادي. **القاموس المحيط**، مرجع مذكور، المجلّد الثاني، ص ص118-119

3 -د. سميح دغيم، **فلسفة القدَر في فكر المعتزلة**، مرجع مذكور، ص37

4 -تلك هي بعض دلالات القيمة كما يحدّدها لويس لافيل، حيث «يعني الفعل valere كون المرء قويا وفي صحة جيّدة كذلك» (ص7). وفي هذا الاستعمال دلالة إيجابية تشير إلى مشاركة فعلية «في الوجود وفي الحياة، (مشاركة) تضمن توازننا الدّاخلي وتمكّننا من مزاولة الوظائف العليا للوعي بحرية أكبر عوضا عن إعاقتها» (ص7). وإذا كانت لفظة valeur لا توجد في اللسان الفرنسي القديم فإن الذي يحلّ محلها هو لفظ vaillance الذي يُعرّف على أنه «ثمن شيء ما ولكن كذلك على أنه القيمة الحربية بل وحتى على أنه المآثر الحربية أو كذلك على أنه الخيرات التي في حوزتنا أو الخصائص التي نمتلكها» (ص7، هامش1).

وليس فقط على معناها الحرفي[1]. وقد ذهب دي سوسير ذاته -قياسا على الاقتصاد السياسي- إلى «أن الألسنية كما هو الشأن في ميدان الاقتصاد السياسي تجابه مفهوم **القيمة**، ففي هذين العلمين يتعلّق الأمر **بنظام من الموافقات بين أشياء من أضرب مختلفة** أي في الأوّل بين العمل والأجر وفي الثاني بين المدلول والدّال»[2]. أليس الأوفق أن يكون الأمر أمر دلالة أكثر منه أمر قيمة في اللسانيات؟ بالنسبة إلى دي سوسير القيمة أشمل من الدّلالة. فإذا كانت الدّلالة هي المُتصوَّر الذهني أي «الطّرف المقابل للصورة السمعية»[3] فإن «مفهوم القيمة يشمل في نهاية الأمر مفهوم الوحدة ومفهوم الكيان الملموس ومفهوم الحقيقة»[4]، بل إنه يشمل أيضا دلالة الكلمة ومقارنتها بالكلمات التي تقابلها وبيان علاقتها بما يوجد خارجها[5]، وعليه فإن قيمة الكلمة هي التي فيها تنخرط دلالتها من خلال الإستعمال ذلك أن «وجود المجموعة البشرية أمر ضروري لوضع عدد من القيم ليس لوجودها من مبرّر إلاّ في الإستعمال وفي ارتضاء عموم النّاس لها، أمّا الفرد فإنه عاجز وحده عن أن يضع أية واحدة من هذه القيم»[6].

إصطلاحية القيم اللغوية التي يشير إليها دي سوسير، تعبّر -فضلا عن التمييز بين الفرد والجماعة وما سيتبعه من تمييز بين الكلام واللسان وبين الدياكروني والسانكروني وبين المرجع والدّليل وفي الدّليل ذاته بين المدلول والدّال- عمّا يشبه "الأبوخية" الهوسرلية[7]. فالقطع الذي يجريه دي سوسير هو الذي بمقتضاه تكون «اللّغة نظاما من القيم

ويشير لافيل إلى ما يرد في موسوعة 1775 حيث «تكون القيمة حيثما كان خطر نواجهه ونصر نجنيه» (ص8، هامش2) (Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, T1، مرجع مذكور). على أساس من هذين المعنيين: الحربي والاقتصادي، تتحدّد بقية التأويلات والتفصيلات كالقيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية والقيمة الباطنية والقيمة الوسيلية، وأحكام القيمة وأحكام الواقع فضلا عن المضامين الإيديولوجية لفكرة القيمة

[1] -أنظر: André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*، مذكور، ص 1184

[2] -فردينان دي سوسير، **دروس في الألسنية العامّة**، تعريب صالح القرمادي ومحمّد الشاوش ومحمّد عجينة، الدّار العربية للكتاب، ليبيا/تونس1985، ص127 (التشديد من عند دي سوسير)

[3] -نفس المرجع، ص175

[4] -نفس المرجع، ص171

[5] -نفس المرجع، ص177

[6] -نفس المرجع، ص174

[7] -«كما استهلّ هوسرل الإجراء الفينومينولوجي بالقطع مع "الموقف الطبيعي" ليُدخل الموقف الردّي والمتعالي، استهلّ سوسير الإجراء اللساني للقرن العشرين بالقطع مع الإعتقاد المتجذّر في الذات المتكلّمة والمعبّر عنه بسذاجة في كراتيل أفلاطون، والذي تبعا له يعبّر كل دليل لساني "طبيعيا" ومن خلال المدلول الذي يفرزه عن "ماهية" المرجع المستحضر» (J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص137)

المحض التي لا يحدّد حقيقتها شيء باستثناء الوضع الذي تكون عليه عناصر ذلك النظام في زمن معيّن»[1]، وهو نظام ينتمي هو ذاته إلى نظام أعمّ إذ «من الممكن أن **نتصوّر علما يدرس حياة الدّلائل في صلب الحياة الاجتماعية**... وستجد الألسنية نفسها ملحقة بميدان محدّد المعالم مضبوط ضمن مجموعة الظواهر البشرية»[2]. لكن هذه الإشارة السوسرية تظل مع ذلك ملتبسة حين ننزّلها ضمن المشروع اللساني العامّ، ذلك أن اللسانية لا تقوم كعلم إلاّ ضمن الأنظمة الأخرى كالطقوس والعادات والأعراف وغيرها، وهي دلائل غير لسانية، إلاّ أن هذه الدّلائل الغيرلسانية لا يقوم لها علم إلاّ وهو يستند إلى نموذج اللسانية كعلم[3]. وعلى أية حال فإن الذي يهمّنا هو البحث عن كيفية تجاوز النظام اللساني المغلق حتى نتمكّن من النّفاذ إلى العالم المفتوح أمام الدلائل حيث ينبثق المعنى من خلال التمفصل والتقطيع ومن خلال المرئي والمقروء كما في الكتل والفضاءات ومسرح اللاوعي وطيات الذوات وتعاريق الأحداث، بل و «في كثرة المعاني الصامتة لكل حدث»[4]، وهي الكثرة التي تواجه الاختزالات والإبتسارات التي تبحث عن التماهي والشفافية بالهزء من المتعدّد وبفسخ تلاوين الأشياء والكلمات. وما هذه الاختزالات إلاّ توهّمات تقنوية للغة شافّة يحدّدها نسق الدّلائل المقنّنة التي ترى في كل ما يخرج عنها غموضا والتباسا منذ اللحظة التي تنسل فيها الكلمات مفاعيل المعنى، وتنسى هذه المواقف التي تعزّ عليها المشاكلة أن «اللّفظ يحتمل أكثر من استعمال، إلى درجة أمكن معها القول في صيغة مفارقة إن "لغة بدون التباس تكون هي اللّغة التي لا يمكن القبض فيها على أيّ معنى راسخ"»[5].

إذا كانت اللّغة متعدّدة السّطوح والمستويات والاستعمالات فلأنها مرتبطة بالحياة وبالتواصل وبالتقويمات وبالمضامين الإيديولوجية ولذلك «يشكل الفصل بين اللسان ومحتواه الإيديولوجي أحد أفحش الأخطاء التي اقترفتها الموضوعانية المجرّدة»[6]. «والحقيقة

---

[1] -فردينان دي سوسير، **دروس في الألسنية العامّة**، مرجع مذكور، ص128، نفس الفكرة تعود في الصفحة 172

[2] -نفس المرجع، ص37 (التشديد من عند دي سوسير)

[3] -أنظر نفس المرجع، ص ص38-39

[4] - Gilles Deuleuze, *Nietzche et la philosophie*, PUF, Paris, 5e édition 1977(1ère éd1962), p.4

[5] - J. B. Pontalis, *Après Freud*, Gallimard, coll « Idées », Paris1968, p.121

[6] -ميخائيل باختين، **الماركسية وفلسفة اللّغة**، ترجمة محمّد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب1986، ص94

أن ما ننطقه وما نسمعه ليس بكلمات ولكنه حقائق أو أكاذيب، أشياء حسنة أو قبيحة، مهمّة أو مبتذلة، مفرحة أو محزنة، إلخ»[1]. وبالفعل، ذلك بعض ما كان رآه نيتشة مثلا ولذلك كان بحثه في اللّغة هو مدخله إلى البحث في القيم، إذ تتدخّل اللّغة في إنتاج القيمة. فأخلاق العبيد والضعفاء مثلا تسمّي الضّعف جدارة والعجز طيبة والخسّة تواضعا والإستسلام طاعة والجبن صبرا وعدم القدرة على الإنتقام عفوا[2]. ولذا على الفيلسوف أن يكون مؤوّلا أي «أن يكون منقّبا جيّدا في الدّواخل وسابرا للأعماق»[3]. وقد بيّن فوكو في مقاله "نيتشة، فرويد، ماركس" كيف أنه عند نيتشة، «الكلمات والعدالة والتصنيفات الثنائية للخير وللشرّ، وبالتالي الدّلائل إنما هي أقنعة»[4]، وهي أقنعة يعاد تأويلها بما أنّه «لا وجود لظاهرات أخلاقية وكل ما هنالك هو تأويل أخلاقي للظّاهرات»[5]، وهو تأويل يقوّض البحث في الأصل ويرصد كيفية تشكل القيم

---

[1] -نفس المرجع، ص93

[2] -أنظر: F. Nietzsche, *Contribution à la généalogie de la morale*، مرجع مذكور، البحث الأول، §14، ص153

[3] - F. Nietzsche, *Aurore*, traduction par Julien Hervier, Gallimard, coll Folio/Essais, Paris1989, §446, p.238. تعليقا على هذه العبارة النيتشية يذهب فوكو إلى أنه لا يجب أن نفهم العمق على أنه «الدّاخلية بل على العكس من ذلك هو البرّانية». فنيتشة ينقد «العمق المثالي وعمق الوعي» لأنه عمق معبّر عن «البحث المحض والدّاخلي عن الحقيقة» وهو لا ينتج غير «الخنوع والنفاق والقناع» (Michel Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Cahiers de Royaumont*, N°=VI, Minuit, Paris1967, p.186)

[4] -« Michel Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx، مقال مذكور، ص191. يسحب فوكو هذا الموقف على كلّ من نيتشة وفرويد وماركس، فثلاثتهم «لم يعطوا معنى جديدا لأشياء لم يكن لها معنى، بل الواقع أنّهم حوّلوا طبيعة الدّليل وغيّروا الكيفية التي يمكن وفقها أن يؤوّل الدّليل بعامّة» (نفس المقال، ص186). فالذي تغيّر معهم هو أولوية التأويل على الدّليل و«لعلّ أولوية التأويل هذه بالنسبة إلى الدّلائل هي أشد الأشياء حسما في الهرمينوطيقا الحديثة» (ص190). وأهم نتائج هذه الفرضية هي: عدم اكتمال التأويل وعودته على ذاته وكسره للزمنية الخطية وتأويله للمؤوّل، و«بالفعل فإن التأويل لا يكشف خفايا مادّة للتأويل تمنحه ذاتها بشكل منفعل، إن التأويل لا يمكنه إلاّ أن يستحوذ ويعنف على تأويل قائم من قبل، عليه قلبه وتقليبه وتكسيره طرّقا» (ص189). نفس الأمر كان لاحظه دي لوز أيضا في قراءته لنيتشة حيث بيّن التلازم بين المعنى والقوّة والإستعاضة عن «الزوج الميتافيزيقي : المظهر والماهية» (ص3) وعن «الرّابطة العلمية بين النتيجة والسبب» بـ «التضايف بين الفينومين والمعنى» (ص4)، وفي ذلك تأكيد على كثرة المعاني وتعقّدها وتعاقبها وتماعيها وهو «ما يجعل من التأويل فنا» (ص4) ومن المعاني كثرة إلاّ أنها كثرة ليس لها ذات القيمة ممّا يعني أن التقويم تأويل والمعنى ليس واحدا وجهة ومفهوما (ص5) (G. Deuleuze, *Nietzsche et la philosophie*، مرجع مذكور وعليه يحيل رقم الصفحات التي في هذا الهامش)

[5] - F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, U.G.E, coll10/18, Paris1967, IV, §108, p.97

ويصدر حكم قيمة على ما توصّل إليه ذلك الرّصد. إن تكرير التأويل صبر ومخاتلة. هو صبرٌ على المواجهة وعمل على التناضج وهو مخاتلة للقوى المهيمنة حتى أنه يتلبّس أقنعتها كي لا تحيق به كارثة الإنسحاق ولَمّا يشتدّ عوده بعد، فإذا قوى واشتدّ بيّن لتلك القوى أنها مقدودَة من طين وأن قيمها ومعانيها قابلة للكسر، حينها يصبح التأويل رديفا للحرّية وقد تخلّصت من وزر الذاكرة المنافقة.

إذن في التأويل ينفتح الدّليل ليقول أكثر أو أقلّ ممّا يقول أو على الأقلّ في التأويل «المعنى لا يعني فقط ما تريد أن تقوله لنا الكلمات، إنّه وجهة أيضا، أي في لغة الفلاسفة، قصدية وغائية»[1]. والقصدية في ملمحها الأساسي هي فعل إعطاء المعنى ورؤيته كما عند هوسرل[2] أي هي التضايف بين وضع المعنى والموضوع المعنيّ، وهو تضايف يمتدّ إلى العلاقة بين الوجوه المادّية والنفسية المترابطة لما يقوله الأشخاص الذين تقوم بينهم علاقات متبادلة هي التي تحقق إظهار المعنى بأفعال إعطاء المعنى كما بكلّ أفعال المتكلّم التي يفهمها عنه من يستمع إليه، فيكون المعنى حكما على الموضوع كما يكون هو الموضوع ذاته وقد أصبح معنيا. وبالتالي تكون الظاهرة العينية للتعبير الذي له معنى هي التي يتمفصل فيها الوجه المادّي للدّليل وأفعال العني التي تمنحه دلالته وامتلاءه الحدْسيّ الذي به يكون رجوعه إلى وجود موضوعيّ معبّر عنه[3]. إن بنية الذات-الموضوع تعني هوسرليا أن لا موضوع إلاّ وهو قابل لنفاذ الفكر فيه وأن الفكر لا يلتقي بموضوع دون أن يفهمه. هذا التآخذ هو بؤرة انبثاق المعنى حيث الذات ليست مغلقة على ذاتها، بل هي تصويب وقصد وتوجيه نظر وحيث الموضوع هو المفَكَّرُ فيه بالنسبة إلى الفكر الذي يقصده. فـ «بربطه الذات بالموضوع بواسطة المعنى أضاف هوسرل للمثالية لحظة جديدة: إمكانية إضاءة المعنى الحميم للتعالي، المعنى الذي يمكن أن يكون لداخلية الخارجيّ ذاتها بالنسبة إلى كل صنف من

1- A. J. Greimas, *Du sens*، مرجع مذكور، ص15

2- «الفعل geben في Sinn-gebung يعني في نفس الآن رأى وأعطى: فما يراه الوعي يعطيه لذاته ليراه» (J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص121)

3- أنظر: E. Husserl, *Recherches logiques*, Tome2، مرجع مذكور، ص ص37-38. بصيغة أخرى. صنوف الواقع التي يقصد إليها الوعي هي «وحدات معنى... تفترض وعيا واهبا للمعنى» (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Gallimard, Paris1950, p.183)

أصناف الموضوعات»[1]. نفس هذه البنية التي للمعنى تنطبق على القيمة، إذ القصدية هي أيضا فعل تقويم أو تقدير، فتقويم الشيء يفترض إدراكه من حيث هو موضوع رغبة أو إرادة أو تخيّل[2] وعليه فإن انعطاء المعنى هو في ذات الآن توجّه نحو القيمة وخروج في نفس الآن عن "الموقف الطبيعي" وعن "الموقف الطبيعوي". لكن هذا الموقف الهوسرلي قد يعيدنا -رغم ثرائه- إلى المعنى كماهية أي إلى تماهي المعنى مع ذاته مهما كانت عرضية تجلياته ومهما تضاعف وَهَنْ تحققه ومهما اهتزّت المعقولية التي هو إياها. فإصرار هوسرل على ضرورة إخضاع الكل للمعنى يُلحق مشروعه بـ «حلم الرّياضيات الكلّية»[3] كما يجعله قريبا أيضا من الفلسفات التحليلية[4]، وهي فلسفات تختزل القيمة في "قيمة الصدق" وكثيرا ما تسلّم بحيادية

---

1 - E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris1967, p.33

2 - «الموضوع المرغوب فيه يظهر في (أفعال الوعي) "من حيث هو مرغوب فيه"، والموضوع المُراد "من حيث هو مُرادٌ" والموضوع المتخيّل "من حيث هو متخيّل" كما يظهر (الموضوع) في علاقته بأفعال الحياة والرّغبة والإرادة والمتخيلة. خصائص الموضوع هذه والتي تصف كيفية وجوده المعطى للحياة لا تتجلّى إلاّ في التفكّر في هذه الأخيرة، وتشكل (الخصائص) بعدا جديدا في الموضوع، بعدا يفلت من الموقف الطبيعي» (E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris1970, pp.187-188)

3 - لاحظ نفناس أن فينومينولوجياهوسرل «هي آخر تحقيق لحلم الرّياضيات الكليّة، (وهو الحلم) الذي شغل هوسرل منذ الصفحة الأولى من البحوث المنطقية» (E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*، مرجع مذكور، ص33)

4 - «عند هوسرل، المعنى بما هو Sinn يعود من ناحية إلى مثالية موضوع المعرفة على نحو أفلاطوني تقريبا، والمعنى بما هو Bedeutung يستند من ناحية أخرى إلى القصد المعبّر عنه في تعبير لساني» وهو ما يجعل «فينومينولوجيا المعنى الهوسرلية تتشابه مع نظرية المعنى في الفلسفة التحليلية من حيث أن هذه كتلك تتمثل في نهاية التحليل في إقامة نظرية تمكّن من إدراك معنى تعبيرٍ لسانيٍّ ما بشكل مدقّق» (Ynhui Park, « Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°=3, Juillet - Seeptembre1979, p.350). هذا التشابه قد لاحظه أكثر من باحث، من ذلك مثلا هذا التشابه بين هوسرل وفريغه (Frege) فيما يتعلّق بمفاهيم النويما والمعنى والمرجع (أنظر: Dagfinn Follesdal, « La notion husserlienne de noème », in *Les Etudes philosophiques*, Janvier - Mars1995, p.11). وحتى إذا كانت «الخاصية المزدوجة» للمنطق عند هوسرل قد تحمينا من أقنوم المعنى الذي يستسلم له رجل المنطق الذي من النمط الفريغي (frégéen) (أنظر: François Rivenc, « Husserl avec et contre Frege »، بنفس المجلّة التي بها المقال السّابق، ص15)، فإن التشابه يظل قائما مثلا بين «البناء المنطقي» وl'acquaintance عند رسّل وبين "التقويم" و"الحدس" الهوسرليين. (أنظر: Jakko Hintikka, « Husserl: la dimension phénoménologique »، بنفس المجلّة، ص ص54-55)

المعنى[1]، على أن المعنى ليس محايدا لا بالنسبة إلى الحقيقة والخطإ ولا بالنسبة إلى العبارة وموضوعها ولا بالنسبة إلى العلاقة البيذاتية. فالمعنى ليس بديهة أو يقينا أو معطى مباشرا، بل هو تكوّن ونِسالة واستحالة وانفتاح في العلاقة المتعالية "أنا/أنت" وهي تتعامل مع الواقع لا من حيث هو مجموعة وقائع بل من حيث هو معان تُنتَج وتُسأل وتُؤوّل، وهو ما يفترض التّعامل مع الوقائع والأفعال والتعبيرات من خلال الغائيات التي تختطّها الإرادات وتعمل على تنسيقها في العلاقات البيذاتية.

إذن، بوضعنا قضية المعنى على هذه الشاكلة نكون في عمق التاريخي- السياسي، أي في «مجال التنظيمات المؤسّسية والعلاقات بين الأفراد أو بين الجماعات، وهي علاقات تتوسّطها الوظائف والأدوار الاجتماعية وتحرّكها الرّهانات المتمايزة للمال وللسّلطة... فالسياقات التي نحن بصددها هنا لا يمكن فهمها إلاّ إذا كان لنا نفاذ ممكن لمعرفة

---

[1] -يذهب فريغه (Frege) مثلا إلى أن فكرة المعنى «ليست محتاجة إلى توضيح وإنما يجب أن نصادر على وضوح فكرة المعنى لكل من يفهم اللّغة ويألفها ويستخدمها» (د. محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللّغة**، دار النهضة العربية، بيروت1985، ص114). كما يؤكد فريغه على أن المعنى موضوعي ومستقل وثابت، إذ تؤلف المعاني عالما مستقلاً لا نخلقه وإنما نكتشفه، وهو يميز بين عوالم ثلاثة، العالم المادّي والخارجي المستقل عن إدراكنا له والعالم الذي يتألّف من أفكار الشّخص وتصوّراته ومَواجِدِه وعالم المعاني، كما ذهب إلى القول بضرورة العمل على عدم السقوط في التصوّرات ذات الطابع الفيزيقي أو السيكولوجي حتى لا يكون الموضوع الخصوصي للعقل شيئا آخر غير العقل ذاته (أنظر: G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, traduction par Claude Imbert, Seuil, Paris1969, pp.225-226)، وفي ذلك ما يشرّع لبقاء المعنى ثابتا رغم تنوّع صياغاته. رسّل (Russell) من ناحيته وإن كان نقد فريغه يذهب إلى أن «المنطق المحض والرياضيات (وهما نفس الشيء) يقصدان إلى الحقيقة في كل العوالم الممكنة وليس فقط في هذا الخليط الذي لا قيمة له لعالم شاعت الصّدفة أن تحبسنا فيه. فهنالك بعض الوقار الذي على المنطقي المحافظة عليه وليس له أن يقبل باستخراج براهين من الأشياء التي يراها حوله» (B. Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, Paris1970, p.229). أمّا فيتغنشتاين فقد كتب هو الآخر في مرحلة اهتمامه بالقضية الذرية أن «معظم ما كتب من قضايا وما سُئل من أسئلة عن الموضوعات الفلسفية، ليس باطلا فحسب، بل خاليا من المعنى» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris1988, (1ère éd1961), 4.003, p.46). ودون الذهاب إلى كثرة الإحالات نشير فقط إلى تمييز المناطقة الوضعيين بين المعنى والقرينة والصورة الحسية ومطالبتهم بالتحقيق التجريبي والتدعيم والإتساق. وبالإجمال فإن اللّغة الصورية وإن كانت تقوم بمهمّاتها الأداتية أو التأسيسية داخل الحقول العلمية فإنها تكف عن أن تكون لغة بالمعنى الدّقيق «إذا ما احتفظنا من اللّغة تحديدا بخاصيتها التواصلية» (G- G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*، مرجع مذكور، ص116)

الغايات التي تختطها مجموعة ما عبر تنظيم المقاصد الفردية»[1]. وتنظيم المقاصد معناه أنه لا توجد نقطة حيادية في الحقل الاجتماعي كما لا توجد ألواح مدوّنة في سماء الأفكار وذلك بالضبط لأنّه لا توجد ألواح، ولأن النظرية لا تستطيع أبدا أن تجيب وحدها عن مسألة القيم، مسألة أن لهذه المسائل معنى»[2]، وفي ذلك ما يشهد على ترجمة المقاصد إلى أفعال تشهد هي ذاتها على أن الحرّية هي أفعال ذاتُ معنًى أو أن «الحرّية هي حرّية في عالم يستجيب لفعلها ولفعل الإنسان الذي يكتشف ذاته حرّا لأن طبيعة ذات معنى تمكّنه من هذا الكشف وتدفعه إليه»[3]، وإذن معنى الحرّية هو أن يكون للوجود وللعالم معنى أو قيمة بدونهما ليس للحرّية ذاتها من قيمة «وعلى هذا فإن العالَم ينوّع دلالاته تنوّعا غير محدود بحسب المنظورات القيمية التي أنظر إليه عبرها. إنه حقل لانهائي من الوسائل أو العوائق بالنسبة لأحوال سلوكي. وفيه تختار حرّيتي بدون انقطاع الكون الذي تفترضه، أو الكون الذي ترفضه، وكل سلوك يتضمّن اختيارا، وكل اختيار هو مشروع عالم، أو عالم -في- حال مشروع»[4]. على هذا النحو يكون المعنى هو الوحدة الغائية أو الحيوية التي يعمل الناس على التشبث بها في العلاقات والممارسات والمعارف وفيما يحيونه من أحداث التاريخ، بل كثيرا ما لا نسأل عن معنى الحدث حين نعتبر الحدث ذاته هو المعنى، أي حين نفترض أن التاريخ ليس لعبة مصادفات وحسب، وأن العالم ليس وجودا عبثيا، إذ في الوجود العبثي لا تُطلب قضية المعنى ولا يمكن حتى أن تُصاغ[5]. لكن ذلك لا يؤدّي إلى القول بانعطائية المعنى بصيغة تامّة ونهائية وإلاّ ما كان ثمّة معنى للكشف أو للإنجاز، إذ لو كان المعنى معطى بشكل نهائي لكان ذلك إمّا نتيجة انفعاليتنا التامّة أو نتيجة علوّ مصدره أو نتيجة سيادتنا عليه سيادة تامّة. إلاّ أن هذه المفترضات الثلاثة تلتقي في استبعاد استشكالية المعنى، وهي استشكالية مرتبطة بوضع الإنسان وتناهيه، وهما وضع وتناه وإن كان يشترك فيهما مع الآخرين فهما اللذان يشكلان ذاتيته العينية وهما اللذان يجعلان المعنى ينبثق كواقعة بالنسبة

---

1 - Jean-Marc Ferry, « Fait, sens, validité dans l'architechtonique des sciences contemporaines », in *Revue de Métaphysique et de Morale* n°=1, 1988, pp.122-123

2 -كريستيان ديكام، "فلسفة القيم"، ترجمة د. علي مقلّد، **مجلّة العرب والفكر العالمي**، العدد السّابع، صيف1989، ص97

3 - Eric Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, Paris, 2e éd1970 (1ère éd1963), p.90

4 -يوسف كوميز، **القيمة والحرّية**، ترجمة الدكتور عادل العوّا، دار الفكر، دمشق1975، ص10

5 -«في عالم عبثيّ يظلّ كل تصرّف عبثيا على الدوام» (Merleau-Ponty, SNS, p.67)

إلى واقعات لها معانيها لكنها معان لا تتكشف إلا لمن يسائلها. فالبحث عن المعنى ليس «شيئا آخر غير ذلك الصعود العسير والكادح والبطيء باتجاه أسس خطاب الإنسان الفاعل»[1].

إن مساءلة «أسس الخطاب» هي في نفس الآن مساءلة للجذر الرّمزي للمجتمع وللجذر الإجتماعي للرمز، وهي بالتالي استيعاب للتعابير اللّغوية وللأفعال والممارسات كما للتجربة الذاتية وللمعيش اليومي في حدثيته وامتداداته وللحياة التي «لا شيء له معنى إن لم يكن فيها»[2]، ذلك أن «الأمر يتعلّق فعلا بكلّ معنى وبمعنى كلّ شيء»[3]، أي بكثرة المعاني والتأويلات وبتنزّلها بين الوقائع والتعابير وبتردّدها بين الأقوال والأفعال[4]. هذه التأويلات يؤازرها ما يتطلّبه الفهم والحوار حين تواجه الذات ذاتها أو حين تمنح ذاتها شكلا خارجيا مفتوحا به تواجه في كل مرّة عزلتها المتجدّدة، وهي لا تقوم بذلك من أجل إثبات الوجود وحسب بل لأنها تقصد أيضا إلى معنى الوجود وقيمته. «بهذا المعنى تُلازِم القيمةُ الوجودَ من حيث أنه يتأسّس لا من حيث أنّه هو : إنّها ملازِمة للحرّية»[5]، وما تلك الملازمة ملازمة اقتضاء يطلبه الوجود ولا هي ملازمة احتياج تكمل به الحرّية غائيتها ولا هي ملازمة ترفع بها القيمة الحرّية إلى ما وراء ذاتها أو تُلزم بها ذاتها لتحرّرها الحرّية ممّا قد يطالها من تكلّس، وإنما الملازمة هي ملازمة تعال وتفضية، ذلك أن «معنى القيمة هو أن تكون ما باتّجاهه يتجاوز موجود وجوده»[6]، أي هي الصيغة التي ينفكّ بها الموجود عن هويته وينفكّ بها الفعل عن ناجزيته وينفك بها القول عن حرفيته وهي في كل ذلك توجَدُ الوجودَ الذي ينفكّ بها عن التأقنم، وإذا كان هيدغر يرى أنه «بالحديث عن كينونة للقيم إنما نبلغ أوج الخلط والوهن»[7] فما ذلك إلاّ لأن القيمة في تقديره قد انفصلت –منذ اللحظة الأفلاطونية على الأقل– عن الوجود لتهيمن عليه من علٍ بل ولتكون هي ما وراءُه[8]. فكيف إذن والحال هذه أن يكون

---

1 – Eric Weil, *Problèmes kantiens*، مرجع مذكور، ص106

2 – Merleau-Ponty, EP, p.284

3 – Eric Weil, *Problèmes kantiens*، مرجع مذكور، ص80

4 – «هذه الإمكانية لتحويل معنى الجمل إلى أفعال ومعنى الأفعال إلى جمل تمكّن من تأويلات متبادلة» Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, traduction par Gérard Clémençon, (Gallimard, Paris1976, p.200

5 – J. P. Sartre, *L'être et le néant*، مرجع مذكور، ص133

6 – نفس المرجع، ص132

7 – Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*، ص201

8 – أنظر نفس المرجع، ص199

لما وراء الوجود وجود؟ لعلّ الأمر كلّه وكما بيّن لويس لافيل متعلّق باختلاف الدّلالات التي نمنحها للفظ "الوجود". فباعتبار الوجود هو الواقع تُعدّ القيمة سلبا له، وباعتباره هو وجودنا يُعدّ حاملا للقيمة وباعتباره من جهة ماهيته ودلالته وقع التوحيد بينه وبين القيمة. هذه الدّلالات الثلاث مجتمعة هي التي لا يجب فصلها أو بترها، ذلك أن القيمة لا تجد موقعها لا في الواقع ولا في الذات ولا في الماهية وإنما في العلاقة التي بين هذه الحدود الثلاثة. فهي تتحقق في الواقع وإن سلبته وتضطلع بها الذات وإن كانت في خدمتها وتحملها الماهية وإن كانت هي التي تعلن عنها[1]. وإذن، القران بين الوجود ومعنى الوجود أو قيمته يؤشّر على استبعاد الحياد وعلى الانخراط في التّعنّي من حيث هو انهمام وعَنيٌ ومعاناة. هذا الانخراط هو الذي يعرّي الذات ويقحمها في الحوار الذي يعبّر هو ذاته عن استحالة الفصل بين الطبيعة والتاريخ والمعنى، إذ في هذه جميعا ينكشف الفرق والرّغبة والصّراع وفي ذات الآن السّعي إلى قسمة المعنى والبحث عن قيمة الأفعال.

إن الرّابطة بين الطبيعة والتاريخ والمعنى هي التي تجعل ما لا يتجزّأ ولا ينقسم هو ما يقع التحلّق حوله لاقتسامه. فالمعنى هو الذي يجمع والمعنى هو الذي يفرّق دون أن يعني ذلك أنّه جاهز دوما، ولو كان كذلك ما صحّ تأويل وما انعقدت علاقات وما انفكّت روابط. فـ «المعنى الذي يواصل المعطى ويسبق ما يُعطى ليس هو بالضرورة معنًى قصدية واضحة هي تلك التي توضّح موضوعات عالم نسيق ومعقول بالتّمام. فهذا المعنى غامض أوّلا كذاك الذي نستشفّه في بعض الأشكال الملتبسة، فهو غير محدّد كلّيا وغير مبهم كلّيا، إنه يفترض تعيينا مقبلا ما يزال يبحث عن ذاته»[2]. عدم اكتمال المعنى هو فعل ولادته المتجدّد وهو ما يشير إلى إقحام الزمنية في قلب الوجود وهي زمنية تضمن المعنى لمن يبحث عنه ولكنها في نفس الآن تهدّد كل معنى. فليست الزمنية ديمومة وانسيابا بل هي ذاتنا وقد وعت ذاتها وهي تخترق كثافة العالم وتكتشف الآخرين. فالزمنية ليست تجربة الدّيمومة وحسب بل هي تجربة اختيارها وبالتالي تجربة توجيهها من حيث أن المعنى وجهة أيضا وهو «ليس كذلك إلاّ من حيث هو هذا المعنى الذي أشعر أنّني أكونه. فأن نفعل معناه أن نمارس نشاطا معيّنا، والغاية لا يمكن أن تكون إلاّ الغاية التي يظهرها ويبتدعها نشاط ما. بهذا المنظور ستكون علاقة الحرّية بالمعنى وبالفعل وبالغائية جدّ مختلفة. فأن نعني وأن نفعل يظهران لي

---

1 -أنظر: Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, T1، مرجع مذكور، ص ص271-272

2 - J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*، مرجع مذكور، الجزء الثاني، ص ص742-743

على أنّهما اختيار لإعطاء معنى لهذا الشيء أو ذاك، والتزام أو استمرار في هذا الفعل أو في غيره»[1].

لكن ألا تُحيلنا مقولة الإختيار مرّة أخرى إلى الأنا كهيئة عليا للمعنى تختار وتنظّم وتتحكّم بالغايات من خلال إبداع القيم؟ ألا تغفل هذه المقولة وجوه الانفعال في الذات وملامح الإستشكال في المعنى؟ ألا ترتجّ الذات ومعناها في الجنون والاغتراب وموكب التوابع الذي يصحبهما؟ أليس لـــ «الخروج عن المعنى» قوّة ارتحال مذهلة؟ أليس في « اللاوعي» ما يفتح أعيننا على عمق الشرخ في الكوجيتو وعلى انحفار العطب في المعنى؟ أما زال لنا والحال هذه أن نقيم ذاتا قبالة الموضوع تتوسّطهما وسيلة تعبيرية؟ وإن كان، أليست صيغة التعبير هذه منخرطة هي ذاتها في شبكة المخادعات والمواربات وتعارض المصالح والمقاصد؟ «ما عاد لنا اليوم تقابل بين ذات وموضوع تتوسّطهما وسيلة تعبير، وما عدنا إزاء توزيع ثلاثي بين مجالات الواقع والتمثّل أو التمثيلية والذاتية، بل نحن إزاء تنظيم مشترك هو في نفس الآن ذات وموضوع وتعبير... فهنا، كل شيء يمكنه أن يكون نوعا من التحدّث، الأفراد كما مناطق الجسد، المدارات الدّلالية كما الآلات الجاثمة على كل الآفاق»[2]، وكذلك لسنا أمام ثلاثة ميادين منفصلة حين نتحدّث عن العمل والسلطة والمعنى أو عن «القدرات الموضوعية» و«العلاقات السلطوية» و«علاقات الاتّصال» كما يسمّيها فوكو، فهذه مجالات تتداخل وتتساند. لا بشكل منتظم ومستمرّ ولكنها تنتظم تخطيطيا وفق أشكال مختلفة وأماكن متباينة وظروف غير موحّدة. فميدان التقنية والعمل وتغيير الواقع وميدان الإشارات والتبادل وصنع المعنى وميدان السيطرة على وسائل القسر وتأثير الناس على الناس، كلّها ميادين تتلاءم ويتوسّل بعضها بعضا ولا تنفصل[3].

إن إبراز هذه التشكيلة المعقدة والمركّبة يفترض مع ذلك التحذير من مخاطر ثلاثة : فهي ليست نزوعا إلى التعميم اليسير الذي يفسّر كل شيء بكل شيء وليست كيانا أخطبوطيا نرى انتشاره فنقابله بالإذعان والقصور وليست إشارة إلى طوبى فوضاوية توهمنا بالآتي من فيض المعاني والحرّيات. فـــ «المعنى ليس أبدا مبدأ أو أصلا. إنه نتاج، وهو ليس

---

1 - Robert Champigny, « Position philosophique de la liberté », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°=2, Avril - Juin1959, pp.232-233

2 - Félix Guattari, « Micro - politique du désir », in *Psychanalyse et politique*, Seuil, Paris1974, pp.47-48

3 -أنظر ميشال فوكو، «بحثان حول الفرد والسلطة»، مذكور، ص194

للإكتشاف أو الترميم ولا للإستبدال، إنه يتطلّب أن يُنتج بآليات جديدة»[1]. فإذا كان المعنى للإبداع والإنتاج والقسمة فما ذلك لأن اللّغة لا تكف عن التكلّم والتعبير ولا لأن الناس يستحيل عليهم التوقف عن إنتاج «قيم الإستعمال» و«قيم التبادل» ولا لأن مجالات إنتاج العنف والطّاعة أو التمرّد تظلّ عاملة دوما. فهذه جميعها متآنية هي ممّا يقتضيه إنتاج المعنى ولا ريب ولكن الأساسي في إنتاج المعنى هو المعنى ذاته من حيث هو إخفاق وفَغْرٌ وتفضية وانفراق، ولذا إذا كان من مهمّة فإن «إنتاج المعنى، هي ذي المهمّة اليوم»[2]، وهي مهمّة ما تزال للإنجاز كما كان يقول نيتشة[3]، ممّا يجعل المعنى هو ذاته فعل إنتاجه وهو فعل غير مكتمل أبدا أو هو القيمة المفتوحة على الرّغبة التي لا اسم لها، ولذلك فإنه يعود إلينا الإضطلاع به، فعلا وانفعالا و«احتماله كعناء والقبول به كقاعدة وبناؤه ككنيسة(؟) واتّباعه كحمية وقهره كعائق والفوز به كصداقة وإلقامه كطفل وإبداعه كعالَم»[4].

إجمالا إذا كانت الفلسفة انشغلت بالمعنى وما تزال، وإذا كانت المشكلات التي اهتمّ بها الفلاسفة وما يزالون هي مشكلات متعلّقة بالمعنى الذي اتخذ له في تاريخ الفلسفة أشكالا وأسماء شتّى، وإذا كان المعنى أثار ومازال يثير العديد من الصّعوبات فما الذي سيقدّمه مرلو-بونتي من حلول وما الذي سيضيفه لهذه الجِدّة القديمة؟ كيف سيواجه علاقات اللّغة والفكر والمعنى والدّلالة؟ كيف سيتعاطى مع صعوبات الإبداع والأسلوب والتأويل والتواصل؟ وكيف سيحاور روابط المعنى واللاّمعنى والعقلي والمعقول والحقيقة؟ هي ذي بعض الأسئلة التي ستحاورها بقية فصول هذا الباب.

---

[1] - Gilles Deleuze, *Logique du sens*، مرجع مذكور، ص ص89-90

[2] -نفس المرجع، ص91

[3] -«استهلال المعنى، هذه المهمّة تظلّ للإنجاز قطعا، تسليما بأنّه لم يكن ثمّة معنى أصلا. هو ذا الحال مع الأصوات ولكن مع مصائر الشعوب أيضا... فالدّرجة الأعلى تتمثل في تعيين هدف وجعل ما هو أساسيّ متطابقا معه: إذن **تأويل الفعل** وليس تغيير المفاهيم فحسب» F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, traduction d'Henri Albert, Le livre de poche, Paris1991, §281, p.313 (التشديد من عند نيتشة)

[4] - Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, II, p.233, cité par J. R. De Renéville, in *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص206

الفصل الثاني

فينومينولوجيا المعنى

1. بلاغة الصمت
2. فضاء المعنى
3. فينومينولوجيا الكلام

الـفصل الـثاني
فينومينولوجيا المعنى

1. بلاغة الصمت

«إنها التجربة التي... ما تزال صامتة هي التي يجب الوصول بها إلى التعبير المحض عن معناها»[1]. نجد هذه العبارة الهوسرلية حاضرة في جلّ كتابات مرلو-بونتي حيث تعود بشكل مكرور من أولى كتاباته إلى آخرها[2]. فما الذي يبحث عنه مرلو-بونتي في هذه العبارة؟ إنه يومئ منذ توطئة **فينومينولجيا الإدراك الحسّي** إلى التقابل بين هوسرل والوضعوية الجديدة. فإذا كانت هذه الأخيرة لا ترى في "الوعي" غير «دلالة متأخّرة ومعقدة» فإن الوعي عند هوسرل هو نحن كما نختبر ذواتنا في «الرّوابط الحيّة للتجربة»[3] وهي تجربة لم تقل بعد معناها ولذلك لا بدّ من العمل على بلورة هذا المعنى رجوعا إلى «اعتراف بتوتّرٍ وإلى ضرورة ربط بين معنى أصليّ صامت ومحاولة التعبير عنه»[4]. إنه هذا التوتّر بين "الكلمات والأشياء" هو الذي يقطنه الصّمت ولذلك، ومنذ البدء ليست الكلمات هي ما نستعيض به عن الصمت أو هي ما به نقصيه أو نتخلّص منه وإنما هي قرينته إذ ليس الصّمت «هو غياب الكلمات وإنما هو حضور الأشياء»[5]، وذلك الحضور هو الذي يلحّ عليه مرلو-بونتي

---

1 - E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduit par Melle Gabrielle Peiffer et E. Levinas, Vrin, Paris1969, §16, p.33

2 -أنظر في ذلك: Merleau-Ponty, PhP, p.X; Inédit, p.408; AD, p.202 note1; VI, pp.18, 171; OE, p.87; CC, p.373

3 - Merleau-Ponty, PhP, pp.IX -X.

4 - Yves Thierry, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, éd Ousia, Bruxelles1987, p.60

5 - A. C. Sponville, *Une éducation philosophique*, PUF, Paris1989, p.375

فـ «في صمت الوعي الأصلي لا نلحظ فقط اظهار ما تريد أن تقوله الكلمات، بل وحتى ما تريد أن تقوله الأشياء ونواة الدّلالة الأوّلية التي تنتظم حولها أفعال التسمية والتّعبير»[1].

إنّ ارتباط الصمت بأشياء العالم يجعله تربة أولية للتواصل، فهو لا يقطع بقدر ما يصل ولا يُغيِّب بقدر ما يُحضر وليس ينفع التحجّج بالإعاقة السمعية نُماهي بينها وبين الصمت لنحتجّ على انعدام التواصل مع العالم شأن احتجاجنا بالعمى على انقطاع التواصل نتيجة غياب العالم المرئي[2]. فالصمت ليس "حرمانا" ولذلك لا الأصمّ موطنه الصمت ولا الأعمى موطنه الظّلمة إذ الأوّل معزول عن صمت الأشياء بكل ما لا يسمعه والثاني معزول عن الظلمة بكل ما لا يراه ولكن الأوّل كما الثاني كلاهما موجودان في العالم ويصلهما معناه مهما كانت محدودية التجربة ونقصانها ولذلك لا يمكن أن نذهب إلى ما ذهب إليه سبونفيل في قوله إن «الصمت هو الغياب، لا غياب الأصوات وإنما غياب المعنى»[3]. فكيف يغيب المعنى حتى وإن كان معنى حبيسا؟ بل أليس الصّمت ذاته هو هذا «المعنى الحبيس»[4] الذي علينا الالتفات إليه والوصول به إلى العبارة التي تقوله؟ الصمت «ليس عدما سمعيا وإنما هو غياب الأصوات وهو إذن يحفظ تواصلنا مع الوجود الصّائت»[5]، وبالتالي الصمت وجود وليس عدما، لا الوجود الإيجابي والمليء وإنما الوجود المفتوح للعدم أو الذي قفاه هو العدم وعلاقته بالكلمة أشبه ما تكون بعلاقة اللامرئي بالمرئي وبعلاقة الغياب بالحضور. فالمجال المتعالي الذي هو العالم والذي نحن موتّدون فيه، «كل غياب فيه ليس غير قفًا للحضور وكل صمت حالة للوجود الصّائت»[6]. الصمت إذن هو أوّلا صمت العالم وهو صمت معنى غير مقول، هو معنى غير لسانيّ أو قبل لسانيّ، إنه معنى صامت لـ «عالم الصمت، العالَم المدرَك على الأقل، وهو نظام توجد فيه دلالات غير لغوية، نعم، دلالات غير لغوية ولكنها مع ذلك ليست

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.X

2 -يقول مرلو-بونتي في الصفحة 379 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** «بإمكاننا إدراك ذات دون مجال سمعي وليس بإمكاننا إدراكها دون عالم. وكما غياب الأصوات عند ذات تسمع لا يقطع التواصل مع عالم صائت كذلك غياب العالم المرئي والعالم السمعي عند ذات عمياء وصمّاء منذ الولادة لا يقطع التواصل مع العالم عامّة».

3 -A. C-Sponville, *Une éducation philosophique*، مرجع مذكور، ص375

4 - Merleau- Ponty, EP, p.25; cf: S, pp.56,94; VI, p.58; N, p.67

5 -- Merleau- Ponty, PhP, p.379

6 -نفس المصدر، ص418

إيجابية، فلا وجود مثلا لسيلان مطلق لتجارب فريدة وإنما توجد مجالات ومجال المجالات مع **أسلوب** وخصوصية»[1].

عالم الصمت هذا هو الذي يتجذّر فيه الكلام والتفكير وفيه نواكب ولادة الأصوات، أصواتنا وأصوات الآخرين وحتى أصوات المَعادن والمواد، أصوات الدّاخل والخارج يحملها الإصغاء على نحو كلّي لاستطاعة الجسد الموطَّن في العالم الذي قُدَّ وإيّاه من نفس الطّينة، وبضرب من الإنشباك والمعكوسية والتفضية أيضا يتزامن حضور الأشياء وحضور الآخرين وحضور الذات لذاتها ولكنه حضور صامت أوّلا وأساسا بما أن المعنى فيه كأنه ذاتيّ التكوّن، وهو معنى سابق على القسمة وعلى الوعي التأمّلي لأنه -كما كنا أشرنا آنفا مع مرلو-بونتي- إن لم يكن معنى **إيجابيا** ومشبعا ومدركا كموضوع للوعي فإنه **أسلوب** أو سياق عام أو نظام لمجموع المنظورات ولتمفصل المعكوسيات. فـ «كما توجد معكوسية للمس وللرؤية ولنظام اللمس- الرّؤية، توجد أيضا معكوسية لحركات الصوت والسمع، وهي حركات لها بصمتها المسموعة، فالأصوات لها في داخلي صداها المحرّك. هذه المعكوسية الجديدة، وانبثاق اللحم كتعبير، هما نقطة تجذير الكلام والتّفكير في عالم الصّمت»[2]. لكن كيف لنا أن نطال معنى عالم الصمت هذا؟

لقد كنا أشرنا إلى تجذّرنا في العالم بأجسادنا وإلى هذه التجربة البدئية المرتبطة بالحضور الثلاثي الذي ذكرناه، وهي تجربة جسدية أساسا تمكّنها وجوه الحضور المذكور من التأكّد من «كلية» إدراكاتها ومن التعبير في نفس الآن عن ذلك الحضور المدرَك وبذلك يتقاطع المعنى الأخرس لأشياء العالم والمعنى التعبيري الناتج عن الفعل الثقافي ابتداء بالفعل الإدراكي الحسّي. فـ «فعل الحسّ الذي نحسّ والرّؤية التي نرى ليس فكرا للرّؤية أو للإحساس بل هو رؤية وإحساس وتجربة خرساء لمعنى أخرس»[3]. وغنيّ عن البيان ما في هذا القول من مواجهة لفلسفات التصوّر وللكوجيتو الديكارتي تخصيصا وهو ينسى جذره اللغوي ويغفل عن منبته الجسدي وهو إغفال لم يكفّ مرلو-بونتي عن استحضاره، لذلك نجده يقول مثلا: «سأصف في مستوى الجسد الإنساني معرفة قبل المعرفة ومعنى قبل المعنى ومعرفة صامتة»[4]. فكأنّ الأمر يتعلّق بذلك "الإيمان الإدراكيّ" في تسليمه البدئي بما يحضر، لا معرفة بل إثباتا، لا مفهوما بل حضورا وهو حضور به يتمّ «اندراج العمق في الإدراك

---

1 - VI, p.225 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

2 -نفس المصدر، ص190

3 - Merleau-Ponty, VI, p.303

4 -نفس المصدر، ص23

الحسّي واندراج اللّغة في عالم الصمت»[1] حتى لكأن الكلمة ذاتها صمت قائم في تمفصل انفراجات الجسد[2] وفي تزاوج الجسد مع الصمت الذي تقوله الأشياء[3]. ففي هذا الأفق المضاعف للداخل والخارج يبحث مرلو-بونتي عن هذه "العمومية" السابقة للقسمة بين المرئي واللاّمرئي وبين الإمتداد والفكر لأنهما كالوجه والقفا وليس الواحد منهما وراء الآخر، ومن تمفصلاتهما المجسّدة تُفتّح آفاق ويحيا الفكر في مفاصل العالم المرئي فيتجسّد في نفس الآن الذي تهاجر فيه مرئية العالم الحسّي باتجاه جسد آخر هو لحم اللّغة[4]. لكن كيف للغة أن تقول الصمت؟ وكيف لها أن لا تحول بيننا وبينه فتحجبه أو تعوق اظّهاره؟ كيف لا تخونه لحظة تحسب أنها تقوله؟ وهل من إمكانية للفيلسوف بها «لا تكف الكلمة فيه عن مجاورة ذخيرة ووقار الصّمت... ولا تقطع الصمت وإنما ترتفع به إلى ملائه»[5]؟ منذ درسه الإفتتاحي بـ « مجمع فرنسا» كان مرلو-بونتي نبّه وهو يستحضر برغسون إلى أن الفيلسوف لا يواصل حديثه لأنه أخفق في قول «هذا "الشيء الذي لا حدّ لبساطته"» والذي لم يتمكّن منه أبدا وإنّما «هو يتحدّث أيضا ليقوله ولأن هذا الشيء ذاته يطلب أن ينقال لأنه ليس موجودا بالتمام قبل قوله»[6]. نفس هذا الموقف يعود إليه مرلو-بونتي في المرئي واللاّمرئي وهو يستحضر برغسون نقديا مرّة أخرى ليبيّن ما معنى أن لا نعود أو أن نعود إلى الأشياء ذاتها وليوضّح أن كلام الفيلسوف ليس ضعفا فيه أو دلالة على عجزه أو أنه عليه أن يصمت بما أن كل جهده في التكلم جهد عبثي لا يمكّنه من الالتقاء بصمت الكينونة وليؤكّد أن الحقيقة ليست تطابقا أخرس وأنّ اللّغة ليست العائق الخادع الذي يضع حجابا بيننا وبين الوجود، لأن اللّغة

---

1 -نفس المصدر، ص ص289-290

2 يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 316 من المرئي واللامرئي إلى أنه «يجب أن تدخل الكلمة لدى الطفل كصمت وأن تشقّ طريقها إليه عبر الصمت وكصمت (أي كمجرّد شيء مدرك-اختلاف بين كلمة صمت وكلمة-مدرك). الصمت=غياب الكلمة الضرورية. إنه هذا السّلبي الخصب الذي شيّده اللحم بانفلاقه. السلبي والعدم هما المضاعف وهما رقاقتا الجسد وهما الداخل والخارج في تمفصلهما».

3 -تأكيدا على هذا التزاوج، يقول مرلو-بونتي في الصّفحة 261 من المرئي واللامرئي إن «الأمر يتعلّق بهذا اللغوس الذي يقول ذاته بصمت في كل شيء حسّي من حيث أن الشّيء الحسّي يتشكّل حول رسالة معينة ليس لدينا أية فكرة عنها إلاّ بواسطة مشاركتنا الجسدية في معناها وبواسطة تزاوج جسدنا مع طريقتها في "التدليل" أو أن المقصود هنا هو ذلك اللغوس المنطوق الذي تعمل بنيته الداخلية على تصميد علاقتنا اللحمية بالعالم»

4 -أنظر نفس المصدر، ص200

5 - Jean Beaufret, « Introduction à une lecture du poème de Parménide », in Parménide, *Le poème*, présenté par Jean Beaufret, PUF, Paris, 3e éd1986 (1ère éd1955), p.8

6 - Merleau-Ponty, EP, p.26 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

ليست منكفئة على ذاتها ولا تقول إلاّ ذاتها -وذلك هو خطأ الفلسفات السمنطيقية- وإنما هي تولد وتحيا في صلب روابطها مع نداء الأشياء ومع كيفية قول تلك الأشياء والتعبير عنها. ففي هذا الموطن الصامت الذي هو العالم تتجذّر اللّغة في عمق الكينونة شهادة حية على وجود حيّ لا ستارا كثيفا[1] يقطعنا عن أصوات الصمت الأولى ويمنعنا من الإصغاء إلى انغمار الصمت في انعطاء المعنى.

إذن، التكلّم ذاته التقاء بالصمت لأنه استعادة إبداعية للمعنى المدرّك والدخول به إلى عالم الرموز الذي يفتح بدوره على إدراكات جديدة، إنّه «التقاء بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني... وهكذا تفرض اللّغة وعيا للغة وصمتا للوعي الذي يلف العالم المتكلّم»[2]. هذا الوعي الصامت هو «الكوجيتو المضمر، حضور الذات لذاتها الذي يسبق كل فلسفة بما أنه هو الوجود ذاته»[3] وهو وجود متجذر بدءا في انتماء الجسد بكل استطاعاته إلى العالم، لكن هذا الوعي الصامت يحتاج إلى التعبير عن ذاته ممّا يجعل الذات تستنفر كل طاقاتها لتكون «ذاتا متكلّمة»[4]. هذه الجدلية المفتوحة بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني وبين الوعي والعالم وبين الدّاخل والخارج وبين الكلمة والصّمت ولنقل بين الطبيعة والثقافة هي ذاتها جدلية الحرّية والحتمية التي تتبدّى هنا في علاقة اللّغة بالصمت، يحتّمها لتبلوره فتكون هي ذاتها تحقيقا متجدّدا للمعنى. هذا التردّد بين المعنى الصامت الذي تتجذّر فيه الحرّية المبدعة وبين الحرّية المحرّرة للمعنى من انحباسه هو الذي يقود النقد المزدوج لديكارت ولبرغسون كما كنا أشرنا إلى ذلك، وهو نقد للتمثّل وللتطابق في نفس الآن. نقد سذاجة الكوجيتو الذي ينسى جسده ووجوده ولكن أيضا نقد الوعي الصامت الذي ينسى أن صمته ذاته تقوله اللّغة[5]. وإذن مرّة أخرى يبحث مرلو-بونتي عن هذه المنطقة الوسطى أو عن هذا البين-بين حيث «الفلسفة هي إعادة وضع الصمت والكلمة كل منهما في الآخر»[6]، ولذلك أيضا كان عاد في آخر كتاباته -وفي صيغة نقد ذاتي- إلى بيان عدم كفاية «الكوجيتو

---

[1] -أنظر: Merleau-Ponty, VI, pp.166-167

[2] - Merleau-Ponty, PhP, p.462

[3] -نفس المصدر ونفس الصفحة

[4] -نفس المصدر، ص463

[5] -نجد في الصفحتين 232-233 من كتاب **المرئي واللامرئي** ما نصّه: «من المهمّ جدا أن أهتم منذ المقدمة بقضية الكوجيتو المضمر والكوجيتو اللغوي. وإنها لسذاجة من ديكارت أن لا يرى الكوجيتو المضمر تحت كوجيتو الماهية والدلالات. ولكنها أيضا سذاجة كوجيتو صامت يحسب أنه مطابقة للوعي الصامت في حين وصفه ذاته للصمت يعتمد كلية على مآثر اللّغة»

[6] - Merleau-Ponty, VI, p.171.

المضمر» كما عبّر عنه كتاب **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** لأن الفصل المخصّص له لم يكن مرتبطا بالفصل المخصّص للكلمة، ولذلك لم تقع بلورة تلك الرّابطة بين الصمت والكلمة بما يكفي من العمق ولم يقع التمكّن من قول تلك الجدلية المفتوحة بين الأساس الإدراكي وفعل الإدراك المكرور في تجربة التّكلّم ولم يقع بيان الكيفية التي يتم بها «الإنتقال من المعنى الإدراكي إلى المعنى اللغوي ومن السلوك إلى الغرضنة» ومن الأساس القائم إلى إعادة هيكلة أساس[1]. هذه القضايا هي التي كان مرلو-بونتي عازما على معالجتها قبل أن تخترمه المنيّة، تأكيدا على هذا التآخذ بين «المعيش الفيزيائي-التاريخي الذي يتعلّق الأمر بالعودة إليه» -لا بما هو أساس لا ينقال وإنما من حيث هو "مصدر القضايا"- وبين "الملفوظ" اللّغوي[2]. وحتى إذا كان "الصمت يواصل تطويق اللّغة" فإن «اللّغة تحقق بقطعها للصمت ما كان يريده الصمت ولم يتحصّل عليه»[3] إلا أنها تعود هي ذاتها إلى الأساس الأولي وبذلك تكتمل الدّائرة، لا عودة إلى «"شروط الإمكان" -ولذلك يتعلّق الأمر بترقٍّ يُراوِحُ مكانه»[4]، وإنما هي دورية العلاقة التي بها يكون المعنى الذي تقوله اللّغة كأنّه خاتمةُ المعنى الذي يروي الصمتُ بدايتَه ممّا يجعلنا نصغي إلى صمت الأشياء ونقدر على قوله في نفس الآن وبذلك تنجو الذات من الإنحباس في استقلالية مزعومة لدلالات اللّغة ومن وَجْدٍ صوفيّ وحدْس انطباقيّ يدفعها إلى اليأس من قول ما تحسب أنه لا ينقال.

إذن لا الصمت يتأبّى كليا على اللّغة ولا اللّغة تنهد إلى التطابق كليا معه، فثمة دائما مسافة وتفضية وانحراف وفائض من المعنى، وهذه جميعها تفتح على اللاّمكتمل الذي هو عنوان الحرية المبدعة للذات التي ترتقي بالمعنى الصامت إلى المجال التعبيري بضرب من المعكوسية كنا أشرنا إليه، وهي لا تستعيد أصلا ضائعا أو كينونة منسية أو نصّا في لوح محفوظ لا تقدر لغتنا إلاّ على تشويهه أيّا كانت قدرتها وحيطتها، لذلك «إذا ما تخلّينا عن فكرة **نصّ أصلي** تكون لغتنا ترجمته أو تعبيرته الرّمزية فسنرى أن فكرة عبارة **كاملة** هي ضرب من اللاّمعنى وأن كل لغة هي لغة غير مباشرة أو إيحائية أو هي إن شئنا صمت. وما عاد يمكن للعلاقة بين المعنى والكلمة أن تكون هي هذه المطابقة الدقيقة التي نقصد إليها دائما»[5]. إننا نحيا في عالم يضجّ بالعبارات ولا ريب، نتداولها ونفهمها دون كبير جهد أو عناء لأنها

---

1 -أنظر نفس المصدر، ص ص229-230

2 -أنظر نفس المصدر، ص229

3 -نفس المصدر، ص230

4 -نفس المصدر، ص231

5 - Merleau-Ponty, S, p.54.

باسست نتيجة تداولها واكتسبت دلالات فارة لا جدّة فيها تدهس او تربك ولذلك لعلنا نسمعها ولا نصغي إليها لأنه ليس فيها ما هو للإصغاء أو لأنها ليست قائمة على الإصغاء. فالطنين والصّخب «وكثرة الحديث حول شيء ما لا تضمن في شيء تأكيد التفاهم بشأنه، بل على العكس من ذلك، طول النقاشات يحجب ويوقع ما وقع سماعه في وضوح خادع أي في معقولية الإبتذال... وإنه فقط في التكلّم المحض يكون الصمت الجدير بهذا الإسم ممكنا، وليقدر على السكوت، على الدزاين أن يكون له شيء للقول، عليه أن يمتلك انفتاحا حقيقيا وثريا لذاته، حينها ينفجر الصمت-المحروس ويُفحِم "القيل والقال"»[1]. هذا الذي قاله هيدغر قائم على مفترض أساسيّ هو التّسليم بالصمت كإمكان أساسي للكلمة وللإصغاء، وللمعقولية ككلمة وهو صمت الكينونة كأساس لا أساس له، وهو في ذلك مختلف عن مرلو-بونتي دون شك الذي الأساس عنده هو المعيش والتجربة الإدراكية و"الدلالة الوجودية" القائمة «تحت الدلالة المفهومية للكلمات» وهي «تسكن الدلالة المفهومية للكلمات ولا تنفصل عنها»[2]، إلاّ أن ما وَدَدْنا الإشارة إليه هو اشتراك الفيلسوفين في التنبيه إلى ضرورة البحث عمّا يسبق صخب الضجيج وكأنهما يقومان بعملية خفض فينومينولوجي أدّت بكلّ منهما إلى مسلك يخصّه بحثا عن التمكّن من سماع شيء ما في ما وراء صخب النثر اليومي. ولذلك كان مرلو-بونتي أكّد منذ أولى كتاباته أن «رؤيتنا للإنسان تظل سطحية ما لم نعد إلى هذا الأصل وما لم نلتق من تحت صخب الكلمات بالصمت الأوّليّ وما لم نصف الحركة التي تقطع هذا الصمت. الكلمة حركة ودلالتها عالم»[3].

مرّة أخرى نلتقي عند مرلو-بونتي بهذا التقاطع أو بهذا التعالق بين الصمت والكلمة وبين معنى العالم الذي ننتمي إليه وبين حرّية الإنسان يبدع المعنى وهو يدرك أن حرّيته لا تلغي انتماءه للعالم وانتشابه فيه بجسده، فكأنّه بكلامه يعرّي الصمت الذي يمنح بدوره وقارا وصدقا لن يكونا للكلمة من دونه ممّا يجعل لغة الفلسفة خاصّة لغة «مفتوحة على الأشياء، تناديها أصوات الصمت وهي تواصل محاولَةَ تمفصُلِ هو كينونة كل كائن»[4]. هذه اللّغة إنما تتشكل في صلب المعيش وهي تعمل «كسلاح وكفعل وكجرح وكإغراء... وهي لغة

---

[1] - M. Heidegger, *Etre et temps*، مرجع مذكور، ص211، يستعيد هيدغر هذه المعطيات في الصفحتين 354-355 من نفس الأثر

[2] - Merleau-Ponty, PhP, p.212

[3] -نفس المصدر، ص214

[4] - Merleau-Ponty, VI, p.168

الحياة والفعل ولكنها أيضا لغة الأدب والشعر»[1]. ليس للفلسفة إذن أن تقطع اللّغة عن منابتها أو أن تطعن في التباس الوجود الحسّي وتعاليه ويقينه الصامت، فـ «كل فلسفة هي لغة وهي مع ذلك تتمثل في الإلتقاء من جديد بالصمت»[2] الذي تهرع الكلمات لنجدته. لكن أنّى للغة أن تقول الصمت وليس لها أن تأمل بأكثر من «القبض عن العبارات الصماء التي يهمس بها الوجود»[3]، وأنّى للفلسفة أن تلتقي بالصمت والفيلسوف لا يكفّ عن الإصغاء لـ «عالَم ما فتئ يتكلّم»[4]؟ فهل نذهب مع بيار شاركوسيه إلى أن «الخطر بالنسبة إلى من يبحث عن قول هذا اللّوغوس الصامت يتمثل في خيانته لحظة اعتقاده أنه يقوله»[5]؟

من الأكيد أن هذا الخطر قائم ومحتمل، ولكن الفيلسوف وهو يصغي إلى الصمت العائد من وراء كل ضجيج -كما أسلفنا- إنما ينتبه صابرا على دويّ الصمت، متيقّظا وأعينه مفتوحة على اللاّمرئي تقرأ غضاضته وهو لذلك لا يسيء إلى الصمت لأن لغته تذعن له وتحمله معها، وإذا كان لنا أن ننظر في الكلمة فلننظر فيها «على أساس من الصمت الذي يسبقها ولا يكفّ عن مصاحبتها والذي بدونه لن تقول شيئا، بل أكثر من ذلك علينا التفطّن إلى خيوط الصمت هذه التي تتشابك مع نسيج الكلمة»[6]. فالصمت إذن ليس نقيضا للغة إذا كان « صمتا حقيقيا وليس مجرّد كلل من الكلام»[7]، وحتى إذا لم يكن للغة أن تتجرّأ عليه جذريا وبشكل حاسم فإنها تستعيده وتتجاوزه بشكل ما «ولكنها تحافظ عليه وتواصله أيضا... (لأنها) تعبّر بما يوجد بين الكلمات بمثل ما تعبر بالكلمات ذاتها وبما لا تقوله بمثل ما تقوله شأن ما يرسم الرسّام بما يخط كما بالفراغات التي يتركها أو باللمسات التي لم تخطها ريشته»[8]. وبالفعل قد يبدو الرّسم هو أفضل مواقع الصمت لأن «اللّغة تقول وأصوات الرّسم هي أصوات الصمت»[9]، وهو صمت كثيرا ما نبّه إليه كتاب **العين والفكر**[1]. هو الصمت

---

[1] -نفس المصدر ونفس الصفحة

[2] -نفس المصدر، ص267

[3] - Merleau-Ponty, PM, p.11

[4] -نفس المصدر، ص12

[5] - Pierre Charcosset, « La tentation du silence », in *Esprit* n°=6, Juin1982, p.59

[6] - Merleau-Ponty, PM, p.64

[7] - G. Deleuze, L'épuisé, in *Samuel Beckett*, Quad, Paris1992, p.66

[8] - Merleau-Ponty, PM, pp.61-62

[9] -Merleau-Ponty, S. p.101. يجب أن نلاحظ أن أصوات الصمت هي أيضا عنوان كتاب لأندريه مالرو (André Malraux) صادر عن دار غاليمار (Gallimard) بباريس سنة 1951، وهو كتاب حاوره مرلو-بونتي في مقاله "اللّغة اللامباشرة وأصوات الصمت"، الصادر أول مرّة بمجلّة **الأزمنة الحديثة** (Les

المصاحب لولادة اللوحة وليس الذي ينضاف إليها بعد إنجازها، أي أن الصمت ليس انقطاعا عن التكلّم نقرّره مختارين، «ألاّ نتكلّم فليس ذلك نتيجة لقرار ولا هو اختيار للسكوت، بل لعلّه طريقة للتحقق من الصمت»[2]. فالصمت هنا ليس أزمة للعبارة أو سوء طوية عند الفنان الذي ينقصه الإلتزام وبالتالي يصبح صمته تحالفا مع الزيف والقبح والتسلّط وإنما هو الحليف الضروري لكل تعبير في عالم الرّموز –سواء تعلّق الأمر بالرسم أو بالأدب أو بالفلسفة– بما هو عالم ملتبس يعبّر عنه هذا الحوار بين الكلمة والصمت، ولذلك يذهب رونالدبونان وهو يقارن بين سارتر ومرلو–بونتي بخصوص هذه المسألة إلى أن الأدب بالنسبة إلى سارتر هو بالأساس حركة سياسية يمكن أن تكون لها نتائج جمالية بينما يتعلّق الأمر بالنسبة إلى مرلو–بونتي بنشاط إبداعي يمكن أن تكون له نتائج سياسية[3]. ولذلك يكون الصمت في الحالة الأولى نقيضا للكلمة بينما هو في الحالة الثانية –مع مرلو–بونتي– «ليس نقيضا، بل هو جانبها الآخر: إنّه يكبر معها»[4]، فهو بطانتها وهي تجسيده أو كأنه ليلها وهي نوره.

الليل حضور وهو «ليس موضوعا أمامي، إنه يلفّني ويدخل عبر كل حواسّي، ينهك ذكرياتي ويكاد يمحو هويتي الشخصية... الليل لا ملامح له وهو يلامسني هو ذاته، ووحدته هي الوحدة الصوفية للقوّة الخفية. وحتى الصراخ أو النور المتأتي من بعيد لا

(Temps Modernes)، سنة 1952، ثم ضمن كتاب **علامات**، ص ص49–104، ثم بعد موت مرلو–بونتي في **نثر العالم** ص ص66–160

[1] -Merleau-Ponty, OE، أنظرمثلا الصفحة 15 التي تشير إلى هذا العلم الخفيّ الذي يسعى إليه الرسام ليمضي إلى «ما هو أبعد» وباتجاه «هذا الأساسي في الرّسم وربما في كل الحضارة»، والصفحة 31 التي تستحضر الفنان وكأن الأشجار هي التي تنظر إليه وتكلّمه وهو يصغي وليس العكس، والصفحة 35 التي تبيّن ما يقوم به الرسم من جدلنة حقيقية للمقولات وصولا إلى الدلالات الصامتة، والصفحة 43 التي فيها نقد لديكارت الذي لم يتفطّن إلى انفتاح على الأشياء دون مفاهيم ولا إلى الهمس الحائر للألوان، والصفحة 56 التي تتحدث عن غموض الـ "ثمّة" (le « il y'a »)، والصفحة 59 التي تقول «إن الأمر لم يعد يتعلّق بالحديث عن المكان وعن النور وإنما بجعل المكان والنور اللذين ها هنا يتكلمان»، والصفحة 70 التي تقول عن الفن إنّه هذه «الصّرخة المبهمة... والتي كأنها صوت النور»، والصفحة 71 التي تتحدّث عن «لوغوس من الخطوط والضياء والألوان والنتوءات والكتل، وعرض دون مفهوم للكينونة الكلية»، والصفحة 82 التي تذكّر بكلمة فينشي (Vinci) التي تتحدث عن«»علم رسم» لا يتحدّث بواسطة الكلمات»، إنه علم صامت...

[2] - C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris1978, p.186

[3] -أنظر: Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, PUF, Paris1997, p.21

[4] - Michaël B. Smith, « L'esthétique de Merleau-Ponty », in *Les Etudes philosophiques* N°=1, 1988, p.83

يعمّرانه إلا بشكل مبهم، إنه يتحرك بمجموعه وهو عمق محض دون مسطحات ودون سطح ودون مسافة بيني وبينه»[1]. حضور الليل هذا كثيف بغيابه وهو حضور لا مفرّ منه، فهو لا يقطعنا عن العالَم بل يجذّرنا فيه، و«على أيّ حال فإنه يأخذ مكانه في الإطار العام للطبيعة، فثمّة شيء ما، مُطَمْئِن وأَرضيّ حتى في الفضاء المظلم»[2]. هذا الحضور المباشر لليل كان أكّده لفناس أيضا حيث لا خطاب ولا إجابة وإنّما الذي نصغي إليه هو الصّمت، وحتى الأنا ذاته يستغرقه الليل ويكتسحه ويجرّده من هويته، ومع ذلك يظلّ هذا الليل الصّامت كَكُلّيّ لا ينتمي إلى أيّ كان ويظل فضاء الظّلمة مليئا بعدم كلّ شيء[3]، ممّا يعني أن الليل ليس هو اللاّشيء بل هو «لا شيء» كل شيء أو هو إن شئنا «تجربة **الثمّة** ذاتها»[4]. فالليل ليس عائقا أو ستارا يحجب الأشياء، بل هو يشحذ الجسد الذي يتسلّل بين صمت الأشياء، و«ما يتيه في الصّمت وفي الظّلمة يُعينه على الإلتقاء من جديد بممارسات مترسّبة منذ آلاف السّنين في منسياته وفي عاداته»[5]، وبالتالي كأن الليل هو ما يُظهر القاع المظلم للوجود من وراء الوضوح المبهر لماديّة الموجودات، ممّا يجعل الحديث عن «الليل في وضح النّهار»[6] أمرا ليس غير ذي معنى شأن حديثنا عن النّجوم في عز الظّهيرة، وعليه لا شيء يمنع أيضا من الحديث عن الصّمت في صلب التّعبير حتى في الحالات القصوى كالموت مثلا، فنحن دائما في صلب العلاقة التّعبيرية «مثلما الوجه حتى وهو في حالة سكون، حتى وهو ميت، محكوم عليه دوما بالتّعبير عن شيء ما (ثمّة أموات مندهشون، وأموات راضون وأموات متكتّمون)

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.328

2 -نفس المصدر ونفس الصفحة

3 -أنظر: E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 2ᵉ éd1990, p.95. كان روبار كمبال أشار إلى مقارنة بين موقفي كلّ من مرلو-بونتي ولفناس من الليل، مستنتجا من وراء روعة النّصّين التقاء لفناس باتجاهات الفكر الألماني السّابح في الوجد وفي الليل حيث الخطر والخوف، وعدم مغادرة مرلو-بونتي لرصانة التفكر وللرّغبة في الفهم (أنظر: R. Campbell, « De l'ambiguïté à l'héroïsme chez Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص281)

4 -E. Levinas, *De l'existence à l'existant*، ص94 (التشديد من عند لفناس)

5 -Michel Serres, *Les cinq sens*, Grasset, Paris1985, p.69. في نفس السياق يميّز ميشال سارّ بين الليل والضباب، فالأول لا يخدّر لا الجلد ولا الحواس بل يشحذها ويوقظها بينما الثاني ينوّمها ويخدّرها فـ «الضباب يكثّر الحُجُبَ بينما لم نرقطْ حجابا في الليل» (نفس المرجع، ص69). الليل يحافظ على سمات الأشياء والوجهات بينما الضباب يفسدها ويخلط بينها. «لا الليل ولا الظلمة يخدعان: فيهما يظلّ الشيء شيئا، محجوبا أو بيّنا، مرئيا أو غير مرئي فإنّنا نطاله في كل الأحوال عن طريق الحساسية، أمّا الضباب فيخدع، يؤثّث المكان بكل الأشياء الممكنة، موضوعات أو أبخرة دون أن نتمكّن من البتّ فيها. الليل يحيّر الفينومينولوجيا والضباب يُربك الأنطولوجيا» (نفس المرجع، ص ص70-71)

6 -E. Levinas, *De l'existence à l'existant*، مرجع مذكور، ص97

ومثلما الصّمت هو أيضا صيغة العالم الصّائت»[1]. فالموت ذاته لا يقدر على انتزاع أيّ شيء من الصّمت المعبّر، وكما الموت في تجاويف الحياة كذلك الصمت في عمق العبارة كأنّه أفقها أو كأنّه المعنى وقد أصبح أفقا، فما عاد «يرعبني هذا الصّمت الأبدي للفضاءات اللانهائية»[2] إذ الإرتعاب خوف من العالم ومن وحشته وخرسه، بينما للعالم الصامت عند مرلو-بونتي أصواته وهي أصوات العراء، إذ «كلّنا عَارٍ تحت ثيابه وتلك دلالة أننا مكسيّون، وكلّنا صامت تحت كلماته وتلك دلالة أنّنا متكلّمون»[3].

إذن ليس الصمت حرمانا من الكلمة ولا هو ضديدها وليس الصمت انغلاقا في وجه المعنى واحتماء بما لا ينقال وليس الصّمت عجزا نهرب إليه مختارين أو مجبرين وإنّما الصمت انبساط ننغرز فيه بأجسادنا فنقوله استطاعة وكلمة وفكرا ونرتحل به في كلّ الإتجاهات وهو يتلبّسنا مسافة وقربا، ننتمي إليه كعالَم ومنه يأتي المعنى مأتى النّهر من منبعه، ولذلك «يظلّ فكرنا "الفلسفي" روحانيا (أو) ماديا، عقلانيا أولا-عقلاني، مثاليا أو واقعيا ما لم يكن صامتا»[4]. فما هذا الفكر الفلسفي الصّامت الذي يخرج عن هذه الثنائيات؟ أيتَمثّل في «تأمين الإرتقاء بالمعنى الصامت للكينونة البرّيّة إلى معنى لغويّ»[5]؟ أيُحيل «إلى صمت لحم العالم قبل كل تواصل، في الإنبساط الصّامت لطبيعة اتّقت بأعجوبة عنف الرّغبة والتّصادم المدمّر مع صورة الآخر»[6]؟ أيُعبّر هذا الفكر عن «خطّ الوصل اللّحميّ بين الأنا والعالَم والذي هو بالتعريف ما لا يتوافق وأي مفهوم وكل تعبير عنه مخفق لا محالة بما أنه الرّكيزة الصّامتة والسّابقة على كلّ تفكير»[7]؟ أم هو مرادف هذه «الأنطولوجيا التساؤلية»[8] التي

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.516

2 -B. Pascal, *Pensées*, le livre de poche, Paris1972, §206, p.105. تعليقا على هذا القول الباسكالي كان مرلو-بونتي ذهب إلى أن ما يشي به هذا القول هو «وجود شيء ما مرعب ومنفّر ومحتوم في هذه الأشياء التي توجد وحسب ولا **تفصح** عن أيّ شيء» (SNS، ص129 (التشديد من عند مرلو-بونتي))

3 -A. C. Sponville, *Une éducation philosophique*, PUF, Paris1989, p.380، مرلو-بونتي كان يقول: «وحدهم البشر يرون أنّهم عراة» (SC، ص188)

4 - Merleau-Ponty, CC, p.37

5 - Creusa Capalbo, « L'historicité chez Merleau-Ponty », in *Revue philosophique de Louvain*, n°=19, 1975, p.533

6 -Bernard Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*، مرجع مذكور، ص215

7 -Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص 24

8 - Merleau-Ponty, CC, p.37

يحاول خطابها قول الصّمت لكن دون انصهار في أشياء العالم ودون تمكّن من استنفاد ما يجهد في قوله؟ وهذا الصّمت الذي يحاول خطاب الفلسفة قوله أليس هو «الصمت الذي تقتضيه الكلمة التي لها أن تقول المعنى»[1]؟ ألا يصح القول إذن إنه «لا فرق أساسيّ البتّة بين صمت يقطع الصوت وصوت يقطع الصمت، وإنّه فقط لحظة يكون مسبوقا بصمت يمكن للصّوت أن يضطلع دون عناء بوظيفة تشويرية»[2]؟

هذه الأسئلة جميعا يجيب عليها بعض ما حرّره مرلو-بونتي سنة 1960 حيث كان كتب: «الفلسفة التي هي كلام، تتكلّم دون عسر عن عالم الصّمت لأن كل كلمة تتلاءم مع الأشياء التي تتحدّث عنها وتمكّنها ممّا تودّ هي ذاتها قوله... من عالم الصمت إلى دنيا الكلام والتفكير ثمّة نُقلة ذهابا وإيابا، لا لأنّها ثلاثة مستويات متوازية يجدر البحث فيما بينها عن انطباق وتغطية متبادلة دقيقة وإنما لأنّها ثلاثة أبعاد لنفس الكينونة»[3]. ومرّة أخرى، وتعليقا على تلك العبارة الهوسرلية التي افتتحنا بها هذا الفصل، يذهب مرلو-بونتي إلى أن مفاد تلك العبارة هو أن «الفلسفة تتكلم وأن كلامها مستند إلى الصمت وأنّها تتكلّم من صلب الوجود وليس من أعلى أو من بعيد وأنّها تتكلّم تخصيصا عن ذاتها أي عن الكلام، وأنّها تتكلّم كما الأشجار تنمو وكما الزّمن يمضي وكما النّاس يتحدّثون»[4]. أليس ذلك هو الإدراك الفينومينولوجي لقضاء المعنى؟ في صمت الوجود وفي كلام الناس وتفكيرهم وأفعالهم ومنتجاتهم تظلّ الرّغبة مفتوحة دوما بين الوجود والمعنى بل ويظل المعنى ذاته مفتوحا في آخر كل معنى ويظلّ فيه من الإلغاز ما به يشارك العالَم إلغازه ومن الإلتباس ما به يكون ثرّا ومتسرّبا في الشيء والفكرة معا فــ «لا هو شيء ولا هو فكرة بالرغم من الثنائية الشهيرة، لأنّه تكييف لتماعينا»[5].

2. قضاء المعنى

عن الإهتمام المرلو-بونتي بالعبارة الهوسرلية التي كنا نحاورها، يتساءل كلود لوفور نقديا: «أليست إرادة الوصول بالتجربة الخرساء حتى التعبير المحض عن معناها

1 - Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique*, Grasset, Paris1982, p.228

2 - Erwin Straus, *Du sens des sens*، مرجع مذكور، ص175

3 - Merleau-Ponty, CC, p.377

4 - نفس المصدر، ص373

5 - Merleau-Ponty, EP, p.57

الخاصّ، هي تخيّل صمت لا يقلّ ملاء عن كلام الربّ أو هي إقامة لغة قبل اللّغة حيث تكون اللّغة الثانية صدى للأولى؟»[1] كان يمكن لهذا التّساؤل أن يكون مشروعا لو كان صمت التجربة يقول ذاته أو لو كان الإنسان قادرا على التجاوز التام لهذه التجربة الخرساء بواسطة القول أو لو كان الأمر متعلّقا بمعنًى موضوعٍ في العالَم وضعا شأن ما هو حالّ في "كلام اللّه" وليس لنا إلا تعريته وكشفه، أمّا والأمر متعلّق بعدم تعيُّنٍ مبدئيٍّ للتجربة وللقول فليس ثمّة ما يشرّع للتّساؤل لا عن ملاء الصمت ولا عن اللّغة –النموذج واللّغة– الصّدى، ذلك أن « التوافق بين الإنسان والأشياء هو كذلك تنافر وهو شاهد انقلاع أصلي لأنه يصل بين خَصَاصَيْن جدّ مختلفين مضمونيا. فحينما يكون شيء ما قد قيل فإن ما قيل هو أقل ممّا كان يمكن أن يُقال وحينما يكون شيء ما قد أُدرك فإن ما يُدرَك يربو دائما عمّا يمكن إدراكه»[2]. إذن لا القول يَستنفدُ ما يقول ولا المدرك يُختزل في فعل الإدراك. هذا اللاّتطابق هو الذي يحفظ حيوية التكلّم وثراء الموجود وحتمية المعنى المتولّد في صلب هذا الخَصاص أو العوز المضاعف ولعلّ في ذلك بعض ما يفسّر عدم كفاية **الرّدّ** في صيغته الهوسرلية، إذ «الدّرس الأكبر للردّ هو استحالة ردّ تامّ... فلو كنّا الرّوح المطلق ما كان الرّدّ إشكاليا، لكن وعلى العكس من ذلك بما أنّنا في العالَم وبما أن تفكّراتنا تتموقع في التيّار الزمني الذي تسعى إلى القبض عليه فإنّه لا وجود لفكرة تكتنف فكرنا كلّه»[3]. وإذن كأن الرّدّ الهوسرلي يخون ذاته أو كأنّه انحبس في التكوّن المتعالي للوعي رغم تعويل هوسرل على جدّية وعلى شمولية نظريته في الرّدّ. ذلك أن هذه النظرية وكما لاحظ دسنتي هي التي توفّر للفيلسوف المجال المحض والأساسي لأشكال اليقين التي تقوده في اكتشاف المعنى الأوّلي لكل معيش، وهي التي تمكّن من إيصال التجربة التي ما تزال خرساء إلى التعبير المحض عن معناها، وهي التي تؤمّن أساس المسعى الفينومينولوجي ذاته ببيان كيف أنّ الرّدّ الفينومينولوجي يمكّن الفيلسوف من الأرض الصلبة التي تتبدّى فيها في نفس الآن حياة الموضوعات التي يقصدها الوعي كما الإنبثاق الأصيل لتجربة قادرة على اقتراح مضامينها على هذا الوعي[4]. وسواء قلنا بنجاح أو بفشل هذا المسعى الهوسرلي فإن المتأكّد عند مرلو–بونتي أنّ الرّدّ لا يمكن أن يكون تامّا إذ لو كان تامّا لما كنّا في حاجة إلى التكلّم لكن بما أن وضعية التعالي مستحيلة دون لغة وفعل

---

1 – Claude Lefort, « Le corps, la chair », in *l'ARC*, n°=46, 1971, p.8

2 – Pierre Kerszberg, « Husserl et Merleau-Ponty: La prose bourdonnante du monde », in *Archives de philosophie*, n° =59, 1996, p.184

3 – Merleau-Ponty, PhP, pp.VIII-IX

4 –انظر : J. T. Desanti, *Phénoménologie et praxis*، مرجع مذكور، ص ص15–16

التقويم الذي ينجزه الوعي مستحيل هو أيضا دون تسميةِ ما يقوّم فإن الأمر ما عاد يتعلّق بــ «جعلنا نقفز خارج اللّغة... (وإنّما) بالإلتقاء من جديد بالذات المتكلّمة، ليست ذاتا ترنسندنتالية متحرّرة من كل الأوضاع اللسانية التي يمكن أن توجد فيها، بل ذاتا متكلّمة لا تقصد حقيقة ولا تصل فكرا يُفترض أن يكون كليا إلاّ من خلال وضعٍ لسانيّ وبواسطة **ممارسة اللسان**»[1].

تأكيدا لهذا المنحى، وعوْدا على بدء، وفي صيغة نقد ذاتي لما كان أسماه بــ "الكوجيتو المضمَر" في **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**[2]، يذهب مرلو-بونتي في آخر كتاباته إلى أنه «لتكون لدينا فكرة "التفكير"... ولإنجاز "الردّ"، وللرّجوع إلى المحايثة وإلى الوعي بــ... من الضروري أن تكون لدينا الكلمات... وإنه بتركيب الكلمات **أبني** الموقف المتعالي و**أقوّم** الوعي المقوِّم»[3]. لكن أيّا كان الإختلاف أو القلب أو التصويب الذي يجريه مرلو-بونتي على الموقف الهوسرلي[4] فإن الشاغل الرّئيسي للفينومينولوجيا يظلّ متعلقا بمسألة المعنى[5] إلى حدّ يمكن الذهاب فيه مع باتوشكا إلى أن مساءلة المعنى لم تتبلور جذريا إلاّ مع الفينومينولوجيا، ذلك أن تاريخ الميتافيزيقا قد سيّج هذه المساءلة نتيجة تلبّس الأنطولوجيا بلبوس الثيولوجيا والأخلاقوية[6] ومع الفينومينولوجيا ينفكّ هذا الإنحباس لينحو السّؤال منحى التفكّر بالعلاقة بين الــ «ذي معنى والواهب المعنى وكيف ينتظم الإثنان في اللّغة، وما مشكلات المعنى وإبلاغه وأفوله وتجدّده، كل ذلك ينتمي إلى فينومينولوجيا المعنى»[7]. إذن، إذا صحّ أن في كل فلسفة مجرى رئيسيا هو المبحث-المحور الذي عنه تتفرّع الشُّعب فإن «

---

[1] -Merleau-Ponty, SHP، ص42 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[2] -Merleau-Ponty, PhP، ص461 وما بعدها

[3] -Merleau-Ponty, VI، ص ص224-225 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[4] -كاستورياديس كان ذهب إلى أن كتاب **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** لم يكن يحمل بذرة الإنحراف عن هوسرل وحسب، بل كان حاملا لــ «الطّعن في إمكانية فكر محض»، وحتى إذا كان مرلو-بونتي يعتقد أو يودّ أن يعتقد أنّه يواصل هوسّرل فإن كل كتاباته تؤكّد قلب هوسرل (أنظر: Cornelius Castoriadis, « Le dicible et l'indicible»، مقال مذكور، ص ص67-68)

[5] -«الإهتمام الأساسي للفينومينولوجيا هو الإهتمام بمسألة المعنى وذلك أمر تام الوضوح عند هوسرل وتخصيصا عند مرلو-بونتي. وحتى قراءة سريعة لآثار هذا الأخير من **بنية السلوك** إلى **المرئي واللامرئي** الذي نشر بعد موته تشهد على ذلك دون لَبْس. فمرلو-بونتي يعود باستمرا إلى مسألة المعنى وإلىمسألة اللّغة وإلى كل المسائل المرتبطة بها، وعلى أساس من نظريته في المعنى تتجلّى فلسفته في الإدراك والوعي واللّغة والفن والمعرفة وأخيرا في الكينونة» (Ynhui Park, « Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens »، مقال مذكور، ص343)

[6] -أنظر: Jan Pato ka, *La crise du sens*, traduit par Erika Abrams, Ousia, Bruxelles1985, TomeI, p.212

[7] -نفس المرجع، ص212

المبحث الرّئيس عند مرلو-بونتي إذا كان لا بدّ من تعيين مبحث عنده، يكون دون شكّ مبحث المعنى والدّلالة»[1]. ألم يؤكّد مرلو-بونتي ذاته أن «كلّ شيء له معنى ونحن نعثر تحت كل العلاقات على نفس بنية الوجود»[2]، و«بما أنّنا في العالم فنحن مقضيّ علينا بالمعنى وليس بمقدورنا أن نفعل وأن نقول شيئا لا يتّخذ له في التاريخ اسما»[3]. فإذا كان كل شيء في الوجود وفي التاريخ له معنى وإذا كان كل حدث وكل عبارة وكل حركة إلاّ وهي حمّالة معنى فإنّه لا شيء إذن يظلّ خارج المعنى بما في ذلك الهلوسة والحركات العفوية والأصوات المبهمة ذلك أنّه «ليس ثمّة كلمة ولا حركة إنسانيتان حتى وإن كانتا معتادتين أو ساهيتين ليس لهما دلالة»[4]. هل معنى ذلك أننا في عالَم مشبع بالمعنى؟ هل يتّخذ المعنى في هذا المنظور هيأة الأساس الأنطولوجي؟ هل المعنى هو الكلّي الذي يسوّر الكان والآن والآتي وحتى تجربة «التواصل الأوّلانيّ والصّامت»[5]؟

للعالَم معناه ولا ريب ولكنه ليس معنى مشبعا يُقصي كل إمكانات الإضافة الإبداعية، فـــ «في كل مكان ثمّة معاني وأبعاد وأشكال خارج ما كان يمكن أن ينتجه كل "وعي"، ومع ذلك بَشَرٌ هم الذين يتكلّمون ويفكّرون ويرون»[6]، فالعالم «يبدو حين تدركه الفلسفة في كلّيته وكأنّه يحوي كلّ ما سيقال أبدا إلاّ أنّه يترك لنا مع ذلك إمكانية إبداعه»[7]. العلاقة بين الإنسان والعالم ليست علاقة استبدالية أو انتقائية بل هي علاقة اختلافية حيث تربو أسئلتنا على صمت العالَم وحيث يربو العالم على لغونا، وإذن لا يتعلّق الأمر بـــ «نسيانها في

---

[1] - Pierre Trotignon, *Les philosophes français aujourd'hui* ، مرجع مذكور، ص50

[2] - Merleau-Ponty, PhP, p.XII.

[3] -نفس المصدر، ص صXV-XIV (شاهد مذكور في المقدّمة). تبدو هذه العبارة المرلو-بونتية وكأنها ردّ على التأكيد السّارتري القائل: «إنّني مقضيّ عليّ بالحرّية» (*L'être et le néant*، مرجع مذكور، ص 494)، ولكنه ردّ لا يستعيض عن قضاء الحرّية بقضاء المعنى، بل هو يفتح الحرّية على الإنفتاح والتقبّلية في جدلية مفتوحة تؤكّد حرّية المعنى وتجذّر الحرّية ذاتها في التباس الوجود الذي يقترح علينا معناه، وفي ذلك تحرير للحرّية وللمعنى معا من أدواء الحيازة والإطلاقية والصورية والإرادوية والغائيات المريحة. فمرلو-بونتي «مع قبوله بذات النفمية العرضية الأساسية (السارترية) لم يكفّ عن معارضة هذه الحرّية التعديمية وهذه «الذات اللاّكونية» من حيث هي مشروع محض وعارٍ من الدّلالات السابقة» (Xavier Tiliette, « Une philosophie sans absolu », in *Etudes*, Juillet-Septembre1961, p.218)

[4] -Merleau-Ponty, PhP، صXIII، نفس الفكرة تؤكّدها توطئة علامات حيث «كل ما نفعله له في النهاية معنى واسم حتى وإن لم نكن نعرف بدءا ما هو» (S, p.28)

[5] - Merleau-Ponty, PM, p.60

[6] - Merleau-Ponty, S, p.28

[7] - Merleau-Ponty, VI, p.224

صمته ولا بحبسه في لغونا»[1]. ففي العالم «دلالات غير لغوية، نعم، دلالات غير لغوية ولكنها مع ذلك ليست دلالات **إيجابية**»[2]. فدلالات العالم التي بها يمكن اعتباره "نصّا" لا تعني «أن العالم يتكلّم وحده قبل الناس وأنه كتاب مدوّن سلفا في انتظار البصر الإنساني ليُهجّى»[3]، وإنّما هو اللاّمرئي أو "الآخر" الذي لا يبنيه الوعي أو يعمل على كشفه، ولذلك يتطلّب الأمر «إنجاز فينومينولوجيا "العالم الآخَر" بما هي حدّ لفينومينولوجيا الخيالي و"المخبوء"»[4]. فينومينولوجيا "العالم الآخر" هذه يكون المعنى بالنسبة إليها قائما على أساس « التحام أنا مجسّد–عالم، هذا الأساس لا يمنع من عودة اللّغة جدليا على ما يسبقها وتحويلها الوجود المشترك مع العالم ومع الأجساد في خلوصها اللحمي والحيوي إلى وجود مشترك لغوي»[5]. هل يتبدّى المعنى والحال هذه كأساس أنطولوجي؟ بإمكانه أن يكون كذلك إلاّ أن الأساس هنا ليس مبدأ تفسير سببيّ بل هو كيفية التّعرّي التي يتبدّى عليها الموجود أو هو «ما في صلبه تطلع هذه التعاريق وهذه العلامات وكأنّها بداءات نظام دالّ منقوش في أولى انفعالات الجسد وفي أولى انفلاقات الرّغبة وفي الإقتحام التأسيسي لأولى الكلمات»[6]، إنّه هذا «المعنى الكلّي الذي يكون قادرا على دعم العمليات المنطقية واللّغة كما انبساط العالم»[7]. المعنى كلّيّ ولكنه ليس الكلّي المقيم في الأزل أو في سماء المعقول بل هو الكلّي العامل في الكلمات والأشياء حيث الكلمات جزء من العالم وحيث الأشياء مشكلات معنى[8] وحيث « المطلق الفلسفي لا يستقرّ بمكان وهو لذلك لا يكون أبدا في مكان آخر، بل ينبغي الذّود عنه في كلّ حدث من الأحداث... فالإختلاف هاهنا ليس بين الإنسان والفيلسوف: إذ كلاهما يفكّر

---

[1] -نفس المصدر، ص171

[2] -نفس المصدر، ص225 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[3] -Bernard Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*، مرجع مذكور، ص217

[4] - Merleau-Ponty, VI, p.283

[5] - Merleau-Ponty, PM, p.29, note*

[6] -Bernard Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*، مرجع مذكور، ص217

[7] - Merleau-Ponty, VI, p.145

[8] -«منذ البدء، المفكّر لا هو قبالة "أشياء" محض يتعلّق الأمر بوضعها في خطابات ولا هو قبالة "خطابات" محض يتحرّك داخلها شأن ما يتحرّك زائر أمام رفوف مكتبة؛ إنه مأخوذ بدءا في ما يُتبادل بين الكلمات والأشياء، قبالة الأشياء التي هي سلفا قضايا معنى وقبالة خطابات ليست أفكارا أو سلاسل نحوية وحسب وإنما هي جزء من هذا المجموع الغريب الذي نسميه الـ "عالم"» (Bernard Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, p.14)

في الحقيقة ضمن الحدث وهما معا ضِدّ ذي الشّأن إذ يفكّر بالمبادئ وضدّ المخادع إذ يعيش بلا حقيقة»[1].

إذن إذا كان للمعنى من كلية فهي كلّية لا تستبعد العرضية، بل «المعنى أو العقل هما عرضية»[2]، وهي كلية متعيّنة إذ «ما الذي يتخذ له معنى؟ ما الذي يتبدّى باستمرار بواسطة حركة باتجاه ملاء مخفق دوما؟ إنّه العالم المُدرَك في تاريخيته، وعالم الحياة في سمكه التاريخي والشّبه جغرافي، النّاس والنّبات، الحيوانات والأحجار ومصير ممكن»[3]. فقضاء المعنى ليس قدرا لا بالمعنى الدّيني ولا بالمعنى التّاريخي اللّذَيْن يكون فيهما «الصّراع مكسوبا سلفا في السّماء أو في التّاريخ»[4]، وإنّما هو قَدَرٌ بقدْر ما يفتح القَدَرُ على الإمكان، أي على «هذه الحركة التي ونحن ننضمّ بها إلى الآخرين ونصل حاضرنا بماضينا، نتصرّف وكأن كلّ شيء له معنى، ونُجلي الخطاب المبهم للعالم»[5]، ولَوْلاَ ذلك لسلّمنا بكمال المعنى الذي يتقدّم بالوجود وبالزمان على كلّ ما سواه شأنه شأن العلّة الغائية بالنسبة إلى بقية العلل عند أرسطو[6] أو لذهبنا مذهب «الخلق من عدم» إن نحن اعتبرنا فقط بالقدرة العائدة إلى الذات

---

1 -Merleau-Ponty. EP. pp.62-63 (تعريب محمد محجوب، ص100)

2 - Merleau-Ponty, VI. p.223

3 -Roland Caillois, « De la perception à l'histoire : La philosophie de Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص ص76-77

4 - Merleau-Ponty, SNS, p.331

5 -نفس المصدر، ص ص330-331

6 -العلة الغائية حتّى وإن كانت تبدو متأخّرة من جهة الترتيب فهي أولى من جهة الضرورة وبإطلاق لأن الموجود لا يكون عبثا ولا باطلا، إذ «من العبث تصوّر وجود كون (génération) لا يكون غائيا» (Aristote, *Physique* II, 8, 199b 26) وإذن «هنالك حيث توجد غاية فإن الحدود السّابقة والحدود اللاحقة إنما هي مجعولة من أجل الغاية» (أرسطو، نفس المرجع، II، 199أ 8)، وعليه فإن «الغاية تستحوذ على المسار المؤدّي إليها وتجعل منه كلا تجزءته تؤدّي إلى خسران معناه» (Rémi Brague, « Note sur la définition du mouvement », in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris 1991, p.113) لأن «كل ما يصير يتّجه باتّجاه مبدإ أيّ باتّجاه غاية (بما أن العلة الغائية لشيء ما هي مبدؤه وبما أن الصيرورة هي من أجل الغاية)» (Aristote, *La métaphysique*, θ, 8, 1050a 7). بصيغة أخرى «السّبب الغائي هو سبب الأسباب، إذ كانت تلك إنما توجد من أجله» (ابن رشد، **رسالة ما بعد الطبيعة**، تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994، ص107). فالغاية إذن هي التي من أجلها يصير الموجود ليصل إلى استقراره وثباته، وليس للإستقرار هنا دلالة أنطولوجية وحسب بل وله كذلك دلالة إبستيمولوجية حيث الثابت أيسر معرفة من المتحرك (أنظر مثلا، **السماع الطبيعي**، I، 1، 184أ 16) «لأنّه لا معرفة ثابتة إلاّ لما له حدّ» (Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*، مرجع مذكور، ص210) أي هذا الذي لا تتمادى علله إلى ما لا نهاية. هذه الغائية التي تسيّج مسارات التكوّن هي التي لا ترتضيها

على التحكّم كليا بإيداع المعنى[1]، بينما «ما كان حدّده مرلو-بونتي لنفسه هو البحث عن كوجيتو متوضّع في العالَم وعن ذاتية ملتفتة إلى الأشياء واكتشاف حقيقة تُولَد عند ملتقى الذاتية والموضوعية، والكشف عن عقل يتجلّى في المسار التاريخي لجمّاع الواقع»[2] بما في ذلك الأبعاد الإتيقية-السياسية لهذه التجربة الشمولية حيث «من المؤكّد أن المسؤولية لا هي عمياء ولا هي أمِهَة... (بل هي) استقامة أوّلانية ومعنى في الوجود»[3] يتجسّد شجاعة ونبلا وفيض حياة وقسمة مفتوحة. لكن هذا الإنفتاح ليس إيجابيا كلّه، ذلك أن «الإنفتاح هو فهم واقعة أن المعنى الإيجابيّ والهدف والقيمة ليست أبدا إيجابا محضا وأنها مطبوعة دوما بالسلبية وأن لا أحد يجرأ على زعم امتلاك المعنى في إيجابيته المحض والذود عنه واتخاذه أداة تبرير لأفعاله»[4]. فانفتاح المعنى مسؤولية ليس لأيّ منّا أن يزعم معها امتلاك مفاتيح الخير والشرّ بيده ولا أن يدّعي استحواذه على معرفة الموجود وعلى حقيقة الوجود، فالإنفتاح والعرضية والتناهي تجبر« على التسليم -دون إستسلام- بتعدّد المداخل، مداخل الوجود التي فيها متّسع للجميع ومداخل الإنسان ذاته لتوائمه. وإذا كانت المداخل الأولى مداخل أنطولوجية من حيث هي مداخل معنى الوجود، فلا أقلّ من وجود المعنى ليكون للوجود معناه، وإذا كانت المداخل الثانية هي مداخل المعنى الإتيقي فلا أقلّ من حماية هذا المعنى وصونه سياسيا ليوجد، وبهكذا مسعى ما عاد للأنطولوجيا أن تتذمّر من إحالة معنى الوجود إلى تعالوية الأخلاق وضياعه في عنفية السياسة، وما عاد للأخلاق أن تحكم على الوجود بقيمة كائنة في

فلسفة مرلو-بونتي ولذلك نجدها تعمل على تجذير «غائية جديدة لا ترتضي -شأنها في ذلك شأن الغائية الإدراكية الحسية- الإرتكاز إلى الوعي بـ... ولا إلى الإنقذاف بما هو مشروع بَانٍ» (VI, p.255، التشديد من عند مرلو-بونتي). فما يعيبه مرلو-بونتي على «الغائية في معناها الدّغمائي» هو «أنّها تتركهما وجه لوجه، الحدود التي للربط والمبدأ الرّابط» (S, p.121)، أمّا فينومينولوجيا فـ «لا وجود لغائية إلاّ بالمعنى الذي عرّفها به هيدغر حينما كان يقول تقريبا إنها اختلاج وحدة معرّضة للعرضية وتعيد صنع ذاتها بلا هوادة. إلى هذه العفوية ذاتها، التلقائية والثرّة كان سارتر يلمّح حين قال إنّنا «مقضيّ علينا بالحريّة»» (S, p.122 وكذلك EP, p.95

[1] -«المعنى ليس تعديما» (VI, p.269, p.270) أي أنّه ليس راجعا بالتّمام إلى "المهمّة البطولية" للموجود لذاته، ذلك أن «هذا البون الذي به يكون المعنى في مقاربة أولى ليس هو اللا التي أجعلها وقفا عليّ والعوز الذي أكونه كعوز من خلال انبثاق غاية أحدّدها لذاتي، بل هو سالبية طبيعية وتكوين أول دائم الوجود من قبل» (VI, p.270، التشديد من عند مرلو-بونتي)

[2] -John Lucian Borg, « Le marxisme dans la philosophie socio - politique de Merleau-Ponty », in *Revue* philosophique *de Louvain* n°=19, 1975, p.482

[3] -E. Levinas, « La signification et le sens »، مقال مذكور، ص147 (التشديد من عند لفناس)

[4] -Jan Pato ka, *La crise du sens*, T1، مرجع مذكور، ص214 (التشديد من عند باتوشكا)

ما وراء الوجود وعلى السياسة بخواء المعنى، وما عاد للسياسة أن تدبّر الوجود اختزالا وأن تحاكم الأخلاق بالعجز وفقدان الفاعلية.

إذن عدم قطع المساءلة الأنطولوجية عن قبليّها المادّي يجذّرها في التجارب الحيّة والتعاطي مع هذه التجارب الإتيقية-السياسية دون المصادرة على زيفها ودون تعريتها من جذورها التي بها تنغرس بعيدا في نسيج الوجود يجعل اقتلاعها اقتلاعا لمعنى الوجود ذاته. حَبْك هذه الرّوابط هو «تأكيد وحدة المساءلة الفلسفية وتيسير الإحاطة المنتظمة بمختلف وجوهها دون أن نغادر قط مجال وصف فينومينولوجي ممكن»[1]. هذا الوصف الفينومينولوجي لمعنى جمّاع التجربة هو الذي كان دوما محطّ إنشغال فلسفة مرلو-بونتي حتى لكأن هذه الفلسفة تصف «بلا كلل الحركة التي تذهب من المنطق الإدراكي إلى اللوغوس الملفوظ»[2] وحتى لكأن «كلّ هذا الأثر في تنوّعه تستقطبه وجهتا بحث متمايزتين: أوّلا وصف المعيش (أي الفينومينولوجيا) ثم فهم معنى الحياة التاريخية والإجتماعية»[3]. هذه الرّغبة في الوصف والفهم ليست تعويلا على وعي مقوِّم بل هي دخول في التعبير وفي طبقة دلالية سابقة على بناء الوعي. فمن لا يفهم تعبيرة الوجه الضاحكة مثلا ويقرؤها كمجرّد حركة فيزيائية للشفتين إنّما هو أعمى إزاء ما يرى، ولو رأى حقا لعادلت رؤيته تجربة المعنى التّعبيري، ولذلك لعلّ «كل الفلسفة تتمثل في استعادة القدرة على الدّلالة وولادة المعنى أو معنى برّيّ والتعبير عن التجربة بالتجربة تعبيرا يضيء تخصيصا المجال الخاصّ للغة»[4]. فتأكيد مرلو-بونتي شمول المعنى كافّة مناحي الوجود هو تأكيده على تحرير المعنى من الإنحباسات ومتابعته فينومينولوجيا منزرعا في «العفوية المرشدة التي لا تطالها النزعة السيكولوجية والتاريخاوية بأكثر ممّا تطالها الميتافيزيقات الدّغمائية»[5]. إلاّ أن حضور المعنى في الوجود ليس تعبيرا عن ثبات أو عن ثابت يتبدّى دائما بنفس الوجه وعلى نفس الشاكلة، بل هو معنى مفتوح يشعّ تعبيريا بكيفيات متنوّعة ذلك أن «النظام الجوهري للمعنى ليس أبديا: فهو وإن لم يتّبع كل أمْتِ للتّاريخ الأمبيريقي فإنه يرسم ويستدعي سلسلة من المحاولات

---

1 - Jérôme Porée, « L'époché originaire », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°=1, 1986, p.88

2 - J. B. Pontalis, *Après Freud*، مرجع مذكور، ص94

3 - Robert Campbell, « De l'ambiguïté à l'héroïsme chez Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص273

4 - Merleau-Ponty, VI, p.203

5 - Merleau-Ponty, S, p.121

المتتالية»[1]. وإذا كانت تعبيرات المعنى متنوّعة فإن «تنوّع التّعبير هذا لا يخون الوجود بالنسبة إلى مرلو-بونتي بل يجعل الثراء اللاّمحدود لحدوثه متلألئا»[2] ذلك أن «الحَدَثانَ هو وعد بالأحداث»[3]، والفلسفة ليست خطابا يستلب الوجود ويهيمن عليه بل هي الخطاب الذي يستعيد -وقد أصغى- تعبير الأشياء وأصواتها[4]، وبالتالي، «طالعة من هذا العمق، ليست اللّغة قناعا يحجب الوجود بل هي أفضل شهوده لو عرفنا كيف نمسك بها مع جذورها وكامل إيراقها»[5]، لذلك ليس لنا أن نذهب مذهب موريس لاغو الذي يعتبر وكأن البحث في الوجود أو في الكينونة هو بديل عن البحث في المعنى[6] وليس لنا كذلك أن نسلّم بما اعتبره انهوي بارك خلطا مرلو-بونتيّا بين المعنى والفينومين وبين اللّغة والتومئة الجسدية وبين السّمنطيقي والأنطولوجي[7].

ما لم يدركه انهوي بارك هو أن «اللّغة، بعيدا من أن تمتلك سرّ كينونة العالم إنما هي ذاتها عالم وهي ذاتها وجود، -عالما ووجودا من درجة ثانية، طالما أنها لا تتحدّث

---

1 -نفس المصدر، ص86

2 -E. Levinas, « La signification et le sens »، مقال مذكور، ص133

3 - Merleau-Ponty, S, p.87

4 -نشير من بين شواهد كثيرة إلى ما يقوله مرلو-بونتي بالصفحة 369 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** مثلا: «قبل الآخر، يحقق الشيء معجزة التعبير هذه: داخل يتبدّى في الخارج، ودلالة تتوغّل في العالم وتبدأ بالتواجد فيه ولا يمكن فهمها بالتمام إلاّ ونحن نطلبها بأبصارنا في حيّزها»، وقوله بالصفحة 204 من **المرئي واللاّمرئي** : « اللّغة هي كلّ شيء طالما أنها ليست صوت أيّ كان بل هي صوت الأشياء والبحار والغابات ذاته»

5 - Merleau-Ponty, VI, p.167

6 -«ميلنا كبير ونحن نعترف بذلك، إلى افتراض أن بحثه (م. بونتي) الدّائم عن "المعنى"، -وهل لفلسفة تاريخ أن تكون شيئا آخر؟- قد اتّسع وانفتل باتجاه الكينونة التي تلازم كتاباته الأخيرة» Maurice Lagueux, « Y - a- t - il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty? », in *Revue Dialogue*, décembre1966, p.417

7 -يذهب بارك إلى أن الأنطولوجي والسمنطيقي «لا ينتميان إلى مجال الواقع بل إلى مجال المقولات» (Ynhui Park, « Merleau-Ponty et la phénéménologie du sens »، مقال مذكور، ص360)، وبما هما كذلك فإن المقولة الأولى تنطبق على ما هو موجود والثانية على مجال المعنى وبالتالي لا إمكانية للخلط بينهما وإلاّ سقطنا في ما يسمّيه رايل (Ryle) بـــ «"الخطإ المقولي" والخلط بين الخطاب والميتا-خطاب. إلاّ أن هذا الخلط هو بالتحديد ما يقترفه مرلو-بونتي وهو يعامل المعنى كفينومين ويماهي بين اللّغة والتّومئة الجسدية، وبأكثر دقة هو يترجم عبثا السمنطيقا في لغة ما هو أنطولوجي... إن مفهوم المعنى لا ينطبق على ما هو أنطولوجي وإنما على ما هو سمنطيقي وحسب، ولا ينطبق على ظاهرة علاقة الإنسان بعالمه من منظور الجسد وإنما على ظاهرة علاقة الإنسان بعالمه من منظور الوعي» (نفس المقال، ص ص360-361، التشديد من عند بارك)

عبثا بل تتحدّث عن الوجود وعن العالَم وتُضاعف بالتالي لغزهما عوضا عن محوه»[1].
فبارك لم يفهم أنّ «المعنى محايث للكلمة الحية كما هو محايث للحركات التي نشير بها إلى الموضوعات»[2] ولم يتبيّن تآني السيميولوجي والأنطولوجي، والحجة التي اعتمدها هي حجّة الفلسفة التحليلية التي تقيم حاجزا بين اللّغة والوجود وتعود إلى الفصل المقولي بين الشيء والمعنى وبين مجال الوجود وسجلّ الدّلالة ولذلك بدت له وجهة مرلو-بونتي خلطا أو خطأ مقوليا. فمثّل هذا النقد يتّسم بـ «**عدم النّضج الجدلي**»[3] أو هو نقد تظل الجدلية فيه « مسيّجة بأنطولوجيا ما قبل جدلية»[4]، ولذلك هو يظل دون ما ينقد ولا يدرك بالتالي الجدلية المفتوحة بين المستويات الفيزيائية والحيوية والإنسانية، وبين المادّة والحياة والفكر وبين الكم والنظام والدّلالة[5]، أي هو نقد قاصر عن إدراك انفتاح المعنى في كل الإتجاهات وعن تبيّن انتمائه المزدوج للكلمات وللأشياء وعن استشعار انبساطه الذي به يظل مفصولا عن ذاته وعن تفهّم أن «اللّغة "منشبكة" مع أفقنا العالمي والإنساني، وأنها تحملها علاقتنا بالعالم وبالآخرين شأن ما تحمل هي أيضا هذه العلاقة وتصنعها، وأن أفقنا ما كان مفتوحا وبلا نهاية إلاّ بها»[6] وعن التّنبّه إلى أن «إحدى مهمّات الجدلية بما هي فكر وضع وفكرا لائطا بالكينونة، هي زعزعة البداهات الزّائفة وإبطال الدّلالات الخاوية المقطوعة عن تجربة الوجود، ونقد ذاتها في حال تحولّها هي ذاتها إلى واحدة من هذه الدّلالات»[7]. وبالفعل فإن إحدى انشغالات مرلو-بونتي الأساسية هي هذه الجدلية المفتوحة بين الوجود واللّغة حيث ما عاد الفيلسوف يبني خطابا يستعيض به عن أشياء العالم، و«نشاط الفيلسوف ما عاد يناقض تقبليّة الأشياء، بل الصورة ستنقلب. ذلك أن الفيلسوف وقد أصبح مجرّد متقبّل للخطاب الفاعل للأشياء، فإن المعنى ما عاد ينتج عن النّشاط التفكيكي لذات باحثة "شاقوليا" عن مدلول فوق كلّ دالّ، وإنّما

1- Merleau-Ponty, VI, p.132. (التشديد من عند مرلو-بونتي). حديث اللّغة عن... ليس تحليقا فوق... بل هي تتحدث إلى... أو تتحدث الوجود والعالم، لأنها «هي ذاتها شكل وجود أو هي على الأقلّ إحالة إلى الوجود» (RC, p.35)

2- Merleau-Ponty, MPS, pp.46-47

3- M. Heidegger, *Schelling, Le traité de 1809*، مرجع مذكور، ص140 (التشديد من عند هيدغر)

4- Merleau-Ponty, RC, p.128

5- سنتناول تفصيليا جدلية هذه المستويات في فصل: الإنسان والإنسانوية

6- Merleau-Ponty, RC, p.164

7- Merleau-Ponty, VI, p.126

هاهنا يتأتّى المعنى تلقائيا عن الإنتظامات العرضانية بين الأشياء باستقلال عن الذات»[1] وبالتالي ضرورة الإعتراف بأنّه «ثمّة معنى قبل المعنى اللّغوي أو باستقلال عنه»[2]، وذلك فعلا هو ما تؤكّده فينومينولوجيا الإدراك الحسّي في أكثر من موقع[3]، إلاّ أن ذلك التأكيد لا يحيل إلى كلّيّ ناجز سلفا وإنما هدفه تحرير الوجود من الفكر الذي يستعيض عنه بفكرته وتحرير اللّغة من الأداتية كما من إغلاق العلامات[4]. هذا «المسار هو الذي أوصل أحد أكبر الفينومينولوجيين إلى الإقتناع بأن الفلسفة قد انتهت إلى رذنب، إلاّ أن مرلو-بونتي لم يقف عنده بل تمكّن بصبر وشجاعة من إيجاد مخرج. فالمملكة الوحيدة التي يمكن أن يتأتّى فيها ميلاد جديد للفلسفة فرضت عليه ذاتها منهجيا بما هي أنطولوجية وسميولوجية في نفس الآن... وذلك هو ما جعل من مرلو-بونتي واحدا من المفكّرين القلائل القادرين لا على التعبير عن شكوك وهواجس عصرهم وحسب، بل وأيضا على حدس إعادة توجيهه وجهة جديدة»[5].

تأكيد هذه الرّابطة بين المعنى والوجود يمنع من اختزال الفلسفة في مجرّد تحليل لساني يستعيض عن الأشياء بالكلمات، وعليه فإن «التفلسف ليس ارتيابا في الأشياء باسم الكلمات وكأن عالم الأشياء المقولة كان أكثر وضوحا من عالم الأشياء الخام وكأن العالم الفعلي كان جزءا من اللّغة وكأن الإدراك كلام مبهم ومشوّه وكأن دلالة الكلمات حقل إيجاب تامّ الرّسوخ»[6]. هو إعطاء الكلمة للأشياء إذن والإنحياز إليها وتمكينها من اكتساحنا كما يقول

1- Mathieu Casalis, « Merleau-Ponty's philosophical itinerary: From phenomenology to onto - semiology », in *South Western* journal *of philosophy*, Volume VI, number1, 1975, p.67

2- Yves Thierry, *Du corps parlant*، مرجع مذكور، ص28. تأكيد ذلك معناه «فكر■ معنى "مؤسّس" في المُدرك وليس "مقوّما" من طرف وعي ذاتي» (نفس المرجع، ص29)، نفس الفكر■ يؤكّدها تياري بالصفحة 39 من نفس المرجع

3- يمكن الرّجوع على سبيل المثال لا الحصر إلى الصفحات التي أشار إليها تياري بالهامش عدد9 من الصفحة 29 من مؤلّفه المذكور أعلاه، وهي الصفحات: 9، 64-65، 304-305

4- إزاء كل مجال من مجالات أفعال الوعي والدلالات المبنية واللّغة «على الفيلسوف أن يتساءل: أهو مغلق، أيكتفي بذاته، ألا يفتح كـاصطناع على منظور أصيل للوجود الطبيعي... أليس له أفق وجود خام وفكر خام تطلع منه الموضوعات المبنية والدّلالات دون أن تحسب له حسابا» (VI, p.133، التشديد من عند مرلو-بونتي)

5- Mathieu Casalis, « Merleau-Ponty's philosophical itinerary »، مقال مذكور، ص68

6- Merleau-Ponty, VI, p.132

فرنسيس بونج[1] مع التمكّن في نفس الآن من "السّمك السمنطيقي" للكلمات وفق عبارة سعيدة له أيضا يتبنّاها مرلو-بونتي[2]. في هذا التقاطع بين الكلمات والأشياء يتوزّع المعنى وكأنّه الخلاء -لا بما هو سلب للملاء ولا بما هو غياب الأساس ولا بما هو ثقب في الوجود لا ولا بما هو شكل ينتظر مضمونا- الذي هو«حرّية انعطاء الكلمة للشيء وانعطاء الشيء للكلمة إذ يخلو كل واحد منهما للآخر فيقبل أن يكون استعادة له. ولكن لا الاسم ساعتها أصل للشيء ولا الشيء ساعتها أصل للاسم، وما المعنى إلاّ هما إذ يلتقيان فيتعانيان»[3]، وبهكذا شكل لا يقول المعنى ذاته أبدا ولا يمكّن أيّة جهة من تسييجه بل يظل مفصولا عن ذاته «بهذا العدول الأعمق والسّحيق الذي بينه وبين ذاته من حيث هو معنى لغوي ومن حيث هو معنى فينومينولوجي أوّل»[4].

هذا العدول هو ما لا تدركه التصورات النظرانية واللسانية والتحليلية التي ليس اللسان بالنسبة إليها غير «نظام مثالي وجزء من العالم المعقول»[5] شأن عدم إدراكها لهذا المجال الفينومينولوجي الذي يشمل الذاتي والموضوعي إذ فيه «تُمكّن الأشياء من تبدّي الإيغولوجي وبالمثل يمكّن الإيغولوجي من ناحيته من تبدّي الأشياء»[6]. وعليه فإن ما تنشغل به فينومينولوجيا المعنى هو هذا المعنى المُجَدّلَن جدّلنةً غير غائية وغير تشميلية، إلاّ أنّ « الجدلية دون شميلة، التي نتحدّث عنها، ليست هي مع ذلك الرّيبية والنسبوية المبتذلة أو سيادة ما لا ينقال»[7] بل هي «مسألة حيّة من جهة أنها تعيننا على أن نرى ونقرأ ونبلور الفينومينات، وهي تموت لحظة تحاول تجاوز هذه الحدود باتّجاه تفلسف مطلق أو باتّجاه مَطلَقة هذا أو ذاك

---

1 - Francis Ponge, *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*, Hermann, Paris1984. «ليكن مدٌّ من العينيّ واكتساح جديد للإنسان من طرف الأشياء» (ص24)، «من جهة أخرى، عليّ أن أبيّن سريعا أنّني مازلت قادرا على انحياز حقيقي إلى الأشياء» (ص75)، «يعود الأمر عندي إلى إنطاق الأشياء» (ص79)، «بالإمكان تثوير مشاعر الإنسان بمجرّد الإنطباق على الأشياء التي ستقول في الحال أكثر ممّا عوّدها الناس على ما تعنيه بالنسبة إليهم» (ص81)

2 - Merleau-Ponty, PM, p.123

3 - محمّد محجوب، *هيدغر ومشكل الميتافيزيقا*، دار الجنوب للنّشر، تونس1995، ص51، بقيّة الهامش عدد11 بالصفحة 50

4 - Marc Richir, « Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse »، مقال مذكور، ص182

5 - Merleau-Ponty, VI, p.201

6 - Jan Pato ka, *Qu'est - ce que la phénoménologie?*، مرجع مذكور، ص238

7 - Merleau-Ponty, VI, p.129

من المواقف التاريخية»[1]، وبالمثل، الجدلية التي يعنيها مرلو-بونتي ليست جوهرا أو تركيبا نهائيا أو مصالحة وتجاوزا للتناقضات[2] أو إتباعا لطريق مرسومة سلفا بل هي توليدُ علاقة وانخراط في الحركة ورفض للتحليق[3] وتَغَلْغُلٌ في جنس وجود «يفيض في العالم الحسّي شريطة أن يكون العالم الحسّي قد وقعت تنقيته من كلّ ما أضافته له الأنطولوجيات»[4]. فتعريف الجدلية الذي يبحث عنه مرلو-بونتي «هو تعريف جدلي للوجود... عليه أن يلتقي الوجود قبل الإنعطاف التأملّي»[5]. وعلى عكس الجدلية السَيّئة[6]، الجدلية الجيّدة هي «المنخرطة في الحركة ولا تحلّق فوقها»[7]، إذ «الحركة تُشحن بكامل المعنى الموزّع في العالم الحسّي»[8]، فالجدلية فرق وكثرة معاني تخترق ملاء الإيجاب وواحدية الدّلالة ومزاعم اليقين، وهي الفكر القادر على «النّظر بلا قيد ولا شرط في كثرة العلاقات وفي ما أسميناه التباسا»[9]. الجدلية المرادفة للإلتباس ليست اختزالا أو تلفيقا أو إيهاما بل هي البين-بين الذي يرفض التضحية

---

1 - Jan Pato ka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص157

2 -«ليست الجدلية علاقة بين أفكار متناقضة ومتلازمة: إنّها توتّر وجود باتّجاه وجود آخر ينفيه ولا يقدر مع ذلك على الإستمرار من دونه» (PhP, p.195)

3 -«فيما يتعلّق بروابط الفكر بالكينونة على وجه الخصوص، أليست الجدلية هي رفض فكر التحليق ورفض الوجود الذي كلّه في الخارج كما رفض الإنعكاسية، أليست هي الفكر عاملا في الكينونة ولائطا بها...؟» (VI, p.125)

4 -نفس المصدر، ص126

5 -نفس المصدر، ص130

6 -الجدلية السيّئة هي التي «تتّخذ الإحتياطات ضدذاتها وتستقرّ في الوجود خارج الإعتراض ولكن خارج الإستعمال أيضا» (AD, p.109). وهي أيضا «التماهي عن طريق الإبهام» (RC, p.78) و«البناءات المجرّدة» (RC, p.92)، والجدلية تكون سيّئة «مذ تعلن عن ذاتها في أطروحات وفي دلالات متواطئة ومذ تنفصل عن سياقها القبحملي» (VI, p.126) ومذ «تريد التشكل نهائيا وبلا فضلة وتعلن عن ذاتها في مذهب» (VI, p.127). الجدلية السيّئة هي التي «تفرض -ضدّ مبادئها- قانونا وإطارا خارجيين على المضمون وترمّم لصالحها الفكر الماقبل جدلي» (VI, p.128). «الجدلية السيّئة هي التي لا تودّ خسران روحها لإنقاذها وهي التي تريد أن تكون جدلية مباشرة تكتفي بذاتها وتنتهي إلى الصلّف والشكلانية نتيجة تخلّيها عن معناها المضاعف الخاصّ بها» (VI, p.129). «الجدلية السيّئة هي التي تحسب أنّها تعيد تشكيل الوجود بفكر مجرّد وبتجميع الشروح و(بوضع) الأطروحة ونقيض الأطروحة والشميلة» (VI, p.129)

7 - Merleau-Ponty, VI, p.123

8 - Merleau-Ponty, RC, p.13

9 - Merleau-Ponty, VI, p.129

بـ «الذبذبة»[1] وبأي حدّ من الحدود، لذلك «تتردّد كل فلسفة جدلية دوما في قول اسمها بما أنّها وحسب أفلاطون لا تضحّي بأيّ شيء وتريد دائما "الإثنين معا"»[2].

هذا الإختيار القَلِقُ وهذا التوتّر المربك الذي يفتح عليه موقف مرلو-بونتي هو الذي تُسارِع إلى تسييجه كل الرؤى الإختزالية أيّا كانت واقعية أو مثالية أو وضعوية. ولسنا نعني بذلك أن موقف مرلو-بونتي لا يواجه أيّة صعوبة. فالأسئلة تجاهه كثيرة، من ذلك مثلا ما يثير كوكلمان في اعتباره أن الحلّ الذي يقدّمه مرلو-بونتي لمسألة اصل المعنى والحقيقة يظلّ غامضا. فإذا كانت القصدية هي الصيغة الأصلية التي بها نحيا العالم فإنّه لا إمكانية لاستقلالها عنه، لكن الكيفية الإنسانية التي نحيا بها العالم لها صيغتها المخصوصة ويمكن اعتبارها وعيا وحرّية. فهل المعنى محدّد أصلا بحرّية الإنسان؟ وإذا كان كذلك فكيف نفسّر ما يقتضيه من حتمية؟[3] من ناحية ثانية إذا كان المعنى والحقيقة ليسا قابلين للفهم إلاّ من خلال هذه المسافة التي تفصلنا عن العالم حتى لا تضيع قصديتنا فيه، أليس من الضروري التسليم بلحظة مطلقة في كياننا الإنساني من دونها لن يكون لنا كيان في العالم؟ إن التّباعد خاصية أساسية لكياننا في العالم، وذلك أمر لم يؤكّده مرلو-بونتي بقوّة ولذلك لم يتمكّن من حلّ جذري لمسألة التعالي إذ لو فعل لاتّخذت مسألة المعنى وبالتالي مسألة اللغة والوجود شكلا مغايرا[4]. هب أنّنا نسلّم بوجاهة هذه الأسئلة -وهي ليست كذلك- فكيف نقبل بالأحكام التي تقول بغيابٍ كلّيّ في الفينومينولوجيا المرلو-بونتية للأهمّية الأنطولوجية لمسألة اللّغة وبعدم اهتمام مرلو-بونتي بمسألة أصالة العلاقة بين اللّغة والوجود واللّغة والعالم؟[5].

---

[1] -نفس المصدر، ص283. نترجم بلفظ "الذبذبة" اللّفظ الفرنسي "« amplitude»، وهو لفظ دالّ فيزيائيا على نوسان الحركة وسعة الإهتزاز بحيث «يمكن لسعة الإنتقال أن تكون مؤشّرا على المسافة» (VI, p.283). لو طبّقنا هذا المفهوم على الحياة وعلى التاريخ وعلى الوعي لكانت "فلسفة الذبذبة" كما يسمّيها باتوشكا هي التي تعبّر عن حركة الحياة في كثافتها وعمقها وصيرورتها وعن المعنى في انفتاحه واستشكاله وعدم اكتماله وعن مغادرة التفاهة ليكون للحياة معنى المحنة ومعنى الإحتجاج في نفس الآن حيث يعرض الإنسان ذاته للإمكانات القصوى فتكون حرّيته حرّية فعليّة بها يكون حرّا أيضا في تأويل معنى العالم وفي الإلتفات إلى عرضيته وإلى تجاربه ومنظوراته وأحواله. بإيجاز، "فلسفة الذبذبة" هي فلسفة استشكال المعنى واستشكال الحياة وحياة الإنسان في الإستشكال (أنظر: Jan Pato ka, « Equilibre et amplitude dans la vie », in *Liberté et sacrifice*)، مرجع مذكور، ص ص27-39

[2] -Merleau-Ponty, SNS, p.238، نفس الفكرة تعود في RC, pp.78-81، وفي VI, pp.125-126

[3] -أنظر: Joseph Kockelmans, « Merleau-Ponty`s phenomenology of language », in *Review of existential psychology and psychiatry*, volume III, number 1, February 1963, pp.52-53

[4] -أنظر نفس المرجع، ص ص80-81

[5] -أنظر نفس المرجع، ص81

من ناحيته يذهب هوتوا إلى أن الخطاب الفينومينولوجي يتغذّى من نقده للأزواج الكلاسكية، ويذهب إلى الإستشهاد بفقرة من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**[1] ليستنتج أن «الحدود لم يعد لها مرجع حقيقة، وليس لها إلاّ معنى، وهذا المعنى كائن بين الإثنين، إنه يلمع بين المرجعين اللّذين يذوبان في نفس الآن إلى حدّ الإنطفاء»[2]. بصيغة أخرى يصبح خطاب الفينومينولوجيا موضوعا لذاته ويصبح المعنى وكأنه المرجع في هذا الخطاب، إلاّ أنّه لا يمكنه أن يكون كذلك بما أنّه مؤجّل دوما ولا يمكن القبض عليه وبما «أنّه وحده المرجعيّ يقبل تحديدا خاصّا وقارّا»[3]، وعليه فإن الفينومينولوجيا تحبس ذاتها في المعنى المتأتّي من اللّسان و«لا ترى غيره وتجعل منه "موضوعها" المستحيل وتحيا بالتّمام على هذا المعنى المتأتّي من اللّغة»[4]. لن نجد كبير عناء في الرّدّ على هذه القراءات، فكثيرة هي نصوص مرلو-بونتي التي تفنّد هذه الأحكام، ويكفي أن نشير فقط إلى أن المعنى «التقاء بين الإنساني واللاإنساني... وعمومية المعنى كما أيضا عمومية الكلمة ليست عمومية المفهوم بل هي عمومية العالَم بما هو نموذج»[5]، و«الكيفية الوحيدة التي يؤثّر بها شيء معيّن على الفكر هي أن يقدّم له معنى وأن يتبدّى له وأن يتشكّل قدّامه في تمفصلاته المعقولة... ومن أجل أن نحدّد في نفس الآن الألفة بين الموضوعات والذات مع حضور بنيات صلبة فيها تميّزها عن المظاهر، سنسمّيها "فينومينات"، والفلسفة تصبح فينومينولوجيا بقدر التزامها بهذا المبحث»[6] ومن جهتها، «تعبّر اللّغة وهي تتصيّر، بشكل جانبي على الأقلّ، عن تخلّق للوجود هي جزء منه»[7]. هذه الشواهد وغيرها كثير تؤكّد أن فلسفة مرلو-بونتي «ليست أنطولوجيا الوجود

---

1 -الفقرة هي التالية: «إذن، كل حقيقة واقع هي حقيقة عقل وكل حقيقة عقل هي حقيقة واقع. فالعلاقة بين العقل والواقعة وبين الأبد والزمن كما العلاقة بين التفكير والعفوي وبين الفكر واللّغة أو بين الفكر والإدراك الحسّي هي هذه العلاقة ذات الإتّجاهين والتي أسمتها الفينومينولوجيا تأسيسا» (PhP, p.451). يستشهد هوتوا بهذه الفقرة بالصفحة 168 من مقاله (أنظر المعطيات في الهامش اللاّحق)

2 - Gilbert Hottois, « De l' « objet » de la phénoménologie ou de la phénoménologie comme « Style » », in *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988، ص168 (التشديد من عنده)

3 -نفس المرجع، ص169

4 -نفس المرجع، ص167

5 - Merleau-Ponty, PhP, p.462

6 - Merleau-Ponty, SC, p.215، وكذلك «يجب أن يكون في الأشياء تهيئة لما سيصبح لاحقا معنى صريحا وتحريرا للمعنى السّجين في الشّيء الطبيعي» (N, p.67)، و«أن نفهم هو أن نحوّل إلى دلالات مهيّأة، معنى مسجونا مقدّما في الشّيء وفي العالَم ذاته» (VI, p.58)

7 - Merleau-Ponty, VI, p.139

الهووي شأن الطبيعوية التي تعامل الذات كظاهرة طبيعية أو شأن المثالية التي تجعل من العالم موضوعا تقوّمه الذات وإنما هي أنطولوجيا تدرك الوجود جدليا مع الإنسان، فلكل من العالم والعقل اِستقلاليته الأصيلة وإن كانا متكافلين ويشكّلان معا واقعا فريدا وعالما واحدا... هو "لحم" فريد في مسار التّغيّر»[1].

إجمالا، و«بالنسبة إلى الإنسان، أن يحيا ليس هو أن يفرض دوما دلالات وحسب، بل أن يؤمّن اِستمرار دوّامة تجربة تكوّنت مع ميلادنا، في نقطة التّماس بين "خارج" وبين من هو مدعوّ ليحياه»[2]. في هذه الدّوّامة «وفي هذه الدّارة لا اِنقطاع ويستحيل القول هاهنا تنتهي الطبيعة ويبدأ الإنسان أو التّعبير»[3]. في هذا الحوار بين الإنسان وذاته وبينه وبين الآخرين وبينه وبين هذا "الخارج" يتبدّى المعنى و«هذا المعنى المجسّد هو الفينومين المركزي الذي ليس الجسد والفكر والدّليل والدّلالة غير لحظات مجرّدة له»[4]. هذا المعنى المجسّد هو معنى قلِق ومتوتّر وموزّع في كل مناحي الوجود الطبيعي والإنساني ولذلك نحن مقضيّ علينا بالمعنى إذ «ثمّة معنى يترامى لا فقط في اللّغة أو في المؤسّسات السياسية أو الدّينية بل كذلك في أنماط القرابة والتجهيز والمشهد والإنتاج وفي جميع أنماط التبادل البشري عموما»[5]. هل معنى ذلك أن وجودنا مشبع بالمعنى؟ كلاّ، ولكن «ثمّة معنى، وذلك أمر واقع، وتلك فرصة، وإنها لفرصة أخرى هي أن نكون نحن من يمكّن من إيجاد المعنى أكثر فأكثر»[6] وقد لا يكون لذلك من سبيل إلاّ ونحن نسلّم معترفين «بهذه القدرة المفتوحة واللامحدودة على العنْي... أي كقدرة على إدراك معنى وإبلاغه في نفس الآن، قدرة بها يعلو الإنسان على ذاته باتّجاه سلوك جديد أو باتّجاه الآخرين أو باتّجاه فكره هو عبر جسده وكلامه»[7]. فأنّى له ذلك إن لم ينفتح كلامه وفكره لنجم الأشياء ولإقبال الممكن الذي لا بدّ أن يقبل وللآخرين توائمه، ومثل هكذا انفتاح لأزهرار المعنى لعلّها فينومينولوجيا الكلام هي الأولّى بمتابعته.

---

[1] Joseph Duchêne, « The concept of 'World' and the problem of rationality in Merleau-Ponty's phénoménologie de la perception », in *International philosophical quarterly*, volume XVII, n°=4, December 1977, p.413. مرلو-بونتي ذاته كان يقول : «لا وجود لمشكلات مهيمنة ولأخرى تابعة: كل المشكلات متراكزة» (PhP, p.469)

[2] Merleau-Ponty, RC, p.67 -

[3] Merleau-Ponty, OE, pp.86-87 -

[4] Merleau-Ponty, PhP, p.193 -

[5] Merleau-Ponty, EP, p.57- (تعريب محمد محجوب، ص94)

[6] J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*- ، مرجع مذكور، ص206

[7] Merleau-Ponty, PhP, p.226 -

3. فينومينولوجيا الكلام

ليس في استخدام مرلو-بونتي لعبارتَيْ «فينومينولوجيا اللّغة» و« فينومينولوجيا الكلام» تحقيرا أو استبعادا لعلوم اللسان ولما حصّلته من معارف ولما توصّلت إليه من نتائج، إذ هو يؤكّد في أكثر من موقع أهمّية وجدّية المباحث اللسانية[1] بل ويطالب بضرورة «أن نضيف إلى لسانية اللسان لسانية الكلام»[2]، إلاّ أنّه -وككل فيلسوف- لا يقنع بالتناولات «التقنية» والجزئية لما فيها من اختزالية ووثوقية واصطناعية وتضييع لحيوية موضوعاتها وتجاهل لعفوية وعينية مصادرها، ولذلك «ما علّمتنيه فينومينولوجيا اللّغة ليس فضولا سيكولوجيا وحسب : لسان اللسانيين فيّ مع الخصوصيات التي أضيفها إليه، -بل هو تفهّم جديد للوجود وللغة هو الآن منطق في العرضية ونظام موجّه إلاّ أنّه مع ذلك يهيّء دوما مصادفات واستعادة للعرضيّ في كلّ له معنى، إنّه منطق مجسّد»[3]. هذا المنطق المجسّد كثيرا ما تتناساه اللسانيات وعلوم النّفس وحتى الفلسفات التأملية والواقعية التي تغفل الفويرقات وتتناسى تجربة الذوات المتكلّمين وتتجاهل الوحدة العضوية للغة وتلغي إمكان المعنى والتواصل في صلب فوضى الاستعمالات وتنحاز انحيازا غير مشروع إمّا للذات وإمّا للموضوع مهملة عينية التّجربة التي منها يطلع فعل العَنْي ومغمضة عينيها عن «البنية التحتية للرؤية»[4] التي على أساسها يتبدّى الفكر. إذ «يجب أن نرى أو أن نحسّ بشكل ما لنفكر»[5]. لذلك ينصبّ نقد مرلو-بونتي على علوم النّفس الأمبيريقية والآلية ومن ورائها على

---

[1]- يمكن أن نذكر على سبيل المثال بعض ما ورد في **نثر العالم** وفي علامات : «علينا إذن أن نضيء أو أن نؤيد تجربة الكلام بمكتسبات المعرفة الموضوعية، -علم النفس وطبّ اللّغة واللسانية. وعلينا أيضا أن نواجهها بالفلسفات التي تعتقد في تجاوزها وتتعامل معها على أنّها ضرب من ضروب الأفعال المحض للدّلالة التي يمكّننا التفكّر من إدراكها بالتّمام» (PM, p.23)؛ «مكتسبات علوم اللّغة حاسمة... علم النفس واللّسانيات يظهران الآن فعليا إمكانية التخلّي عن الفلسفة الأبدية دون السقوط في اللاّعقلانية» (PM, pp.32-33)؛ «مذ نميّز إلى جانب العلم الموضوعي للغة، فينومينولوجيا الكلام فإنّنا نباشر جدلية بها يتواصل المبحثان» (S, p.108)

[2]- Merleau-Ponty, SHP, p.45. نفس هذه المطالبة تعود في **نثر العالم** من خلال التعاطي مع لسانية دي سوسير : « يستهلّ سوسير إلى جانب لسانية **اللّسان** التي تظهره في النهاية كشواش أحداث، لسانية للكلام عليها أن تكشف فيه في كلّ لحظة، نظاما ونسقا وكلية بدونها يكون التواصل والرّابطة اللسانية مستحيلين» (PM, pp.33-34، التشديد من عند مرلو-بونتي)

[3]- Merleau-Ponty, S, pp.109-110

[4]- Merleau-Ponty, VI, p.191

[5]- نفس المصدر ونفس الصفحة

الأنطولوجيات التي تسندها لأن مختلف هذه الاتجاهات لا تعترف للكلام بمعنى يخصّه أو بدلالة هي دلالته.

في علم النفس الأمبيريقي والآلي، المعنى أو الدّلالة تحدّدهما قوانين الآلية العصبية أو قوانين الترابط من جهة اعتبار أن «اللّفظ لا يحمل معناه وليس له أيّة قدرة داخلية وليس هو غير ظاهرة نفسية أو فيزيولوجية أو حتى فيزيائية مجاورة لغيرها من الظّاهرات ومتبلورة بواسطة السببية الموضوعية »[1]. وفي علم النّفس الفكروي يظلّ اللّفظ محروما من قدرة العني التي تخصه لأنّ تلك القدرة عائدة إلى الفكر «الذي له معنى ويظلّ اللّفظ مجرّد غلاف خاو... وتظلّ اللّغة مجرّد مصاحَبة خارجية للفكر»[2]. إذن ما يتّفق فيه الموقفان وإن اختلفا هو تعرية الكلمة من الدّلالة، «في التصورّ الأوّل لا أحد يتكلّم وفي التصورّ الثاني توجد ذات فعلا ولكنّها ليست الذات المتكلّمة وإنّما هي الذّات المفكّرة»[3]. إذن ليس يكفي المرور من النقيض إلى النقيض أو الاستعاضة عن مذهب بآخر، فخطأ التجريبية والتأمّلية معا «أن لا هذه ولا تلك تقبض على الوعي وهو بصدد التعلّم»[4] أي بصدد البحث عن ذاته في التعبير عن ذاته. فافتراض «أنا أفكّر» مغلق على ذاته مع «استحالة تصورّ أيّ تدخّل للخارج، مثل هذا الأنا لن يقدر على الكلام. فمن يتكلّم يدخل في نظام من العلاقات التي تفترضه وتجعله مفتوحا وهشّا»[5]، وانفتاح الذات المتكلّمة ذاك ليس فيه إظلام للوعي يدخل مع اللّغة ليفسد على الوعي خلوته ويعكّر صفاءه ويربك يقينه ويهزّ من تحته الأرض الصّلبة التي طالما بحث عنها. فالتحجّج بـ «اعتبار اللّغة عقبة يجب الانفصال عنها لأن أصولها عكرة وامبيريقية ولأنها مأخوذة من العرف ومعتّمة به ومشوّهة بالاستعمال وبالعادات الفكرية المتسيّبة»[6] ما هو إلاّ تعلّة لزيادة تحصين قلعة الفكر بعزله -باسم الوضوح والشفافية واليقين- عن حُزَمِ المعنى التي تنبت في الالتباس وكأن الالتباس خارج عن الفكر بينما «الفكر علاقة بذاته وبالعالم كما هو أيضا علاقة بالآخرين، وإنّه ليتوطّد في هذه الأبعاد الثلاثة متآنية»[7]. فكيف للفكر إذن - وهو بالأصل علاقة- أن ينغلق على ذاته وأن يتنكّر لتعاقده الثلاثي هذا؟ «الفكر لا يتقدّم أبدا على خطّ مستقيم بل يقوم بتعرّجات ويدخل في متاهات وليس له من وسيلة للتّصويب غير

1- Merleau-Ponty, PhP, p.206

2-نفس المصدر ونفس الصفحة

3-نفس المصدر ونفس الصفحة

4-نفس المصدر، ص36

5-Merleau-Ponty, PM, p.26 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

6-Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty [illegible] delà de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص18

7- Merleau-Ponty, VI, p.191

التفكّر الضروري هو أيضا للغة التي تفكّر في نفس الآن الذي تتوغّل فيه في مجال الإكتشاف».[1]

إذن ليست اللّغة هي العقبة وإنّما قدر الفكر أن لا يكون واضحا بالتمام ومكتفيا بذاته باستقلال عن كل الأشكال التعبيرية، إذ لو كان كذلك فـ «إنّا لن نفهم لِمَ ينحو الفكر باتجاه التعبير وكأنّه ينحو باتجاه اكتماله ولِمَ يبدو لنا الموضوع الأكثر ألفة مبهما ما لم نهتد إلى اسمه ولِمَ تكون الذات المفكّرة ذاتها في حال من الجهل بأفكارها ما لم تصغها لذاتها أو حتى ما لم تقلها أو تكتبها وهو ما يوضّحه مثال الكثير من الكتاب الذين يستهلّون تأليفا دون أن يعرفوا على وجه الدقّة ما سيضعون فيه. إن فكرا يقنع بالوجود لذاته خارج مضايقات الكلام والتواصل يفقد إحساسه بذاته حال ظهوره وهو ما يعني أنّه لن يوجد حتى لذاته»[2]، وبالتالي ليس الأمر أمر لغة تعيق الفكر بل الأمر متعلّق بوجود الفكر ذاته وهل له أن يكون دون التّعبير عن ذاته –ولن يكون– إذ «علينا احتيازه، وإنه بواسطة التّعبير يصبح الفكر فكرنا»[3]. إذن وكما كنا أشرنا إلى أن الفكر علاقة فكذلك اللّغة علاقة أيضا وفي امتداد وتلاقي وتقاطع وتعاكس هذه العلاقات يطلع المعنى، وعليه فـ «القول إن الفكر الواثق من ذاته إنّما يحيل دوما إلى فكر مختلط باللّغة ليس معناه إنّه مغترب ومفصول باللّغة عن الحقيقة وعن اليقين. يجب أن نفهم أن اللّغة ليست عائقا أمام الوعي وأنّه لا فرق بالنسبة إليه بين فعل إدراكه لذاته وبين فعل التّعبير عن ذاته وأن اللّغة في الوضع النّاشيء والحيّ هي حركة الإستئناف والإسترجاع التي تجمعني بذاتي كما بالآخرين»[4]. فالفكر الصّائر والمفتوح ليس فكرا مغتربا إذا كان الإغتراب فقدانا للذات وضياعا للهوية وخسرانا للكيان ولكنه مغترب إذا كان الإغتراب حركة بها ينفصل عن ذاته فكأنّه غريب عنها وما غربته تلك إلاّ استفهاماته

1- Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص19

2- Merleau-Ponty, PhP, p.206. ما يواجهه مرلو–بونتي هو صيغة الفصل التي عوّدتنا عليها القراءات الاختزالية لتاريخ الفلسفة –بل والتي مارستها بعض الفلسفات– بين الفكر واللّغة والتي هي الصورة الأخرى للفصل بين العقلي والحسّي وبين الموضوعي والذاتي، وإذن «تأكيد موضوعية المعنى دون تمييز أو تأكيد ذاتيته المطلقة فذلك لا يحلّ من المسألة شيئا ولا يكفي أن نكون أحاديين مرتّين لنكون مكتملين» (François Rastier, *Sens et textualité*, Hachette, Paris 1989, p.15). كسر هذه الأحادية هو ما أكّدته علوم النفس وعلوم اللسان وتؤكّده اليوم البحوث الفيزيولوجية التي تثبت هي أيضا هذا الترابط الوثيق بين فعل التفكير وأعضاء التصويت، فـ «نحن نعرف أن عضلات التصويت تقع إثارتها قليلا عندما "نفكّر" (في حال فكّ مسألة رياضية مثلا)، وتطوّرات تصوير الدّماغ تمكّن إذن من رؤية المناطق اللسانية وهي في حالة عمل» (F. Rastier، نفس المرجع ونفس الصفحة، الهامش عدد10)

3- Merleau-Ponty, PhP, p.207

4- Merleau-Ponty, PM, p.26

عن تعنّيه وهو يمدّ جذوره في العلاقات التعبيرية و«في مصادفات اللّغة»[1] وفي ما يفاجئه من عرضية الكلام إذ «يفترض التكلّم استخدام العرضية والعبث»[2] وعليه «ليس بوسع الفكر أن ينغلق على الدّلالات التي تعرّف عليها باختياره وأن يجعل منها مقياسا للمعنى وأن يعامل الكلام واللّسان المشترك وكأنّهما مجرّد صورتين له»[3].

البنية المغلقة للفكر هي في ذات الآن البنية المغلقة للسان، وحينما يعمل مرلو-بونتي على تقويضهما معا فلأن هذه ليست غير الوجه الآخر لتلك وهما تلتقيان في تغييب **الفرق** أي في تغييب العنصر الحيّ في كلّ من الفكر واللّغة باللجوء إلى صيغة التمثل التي تنتهي إلى إفقار كليهما، وإذن كما الفكر يتشكّل وهو يحيا كذلك «بنية اللسان كما بنية الكائن الحيّ ليست توزيعا لوقائع يقع تمثّلها بتركيب الممكنات بشكل نهائي... فهم اللسان كبنية مغلقة هو فهم اللسان وكأنّه صنيعة العقل إلاّ أن ذلك ليس إلاّ نصف الحقيقة: فاللسان يفعل بقدر ما يفعل العقل»[4].

ليس ثمّة تواز إذن بين الفكر واللّغة حتى وإن عوّدنا التراث الفلسفي على تصوّر أداتيّ للغة من حيث هي مجرّد أداة يتوسّلها الفكر ليترجم المعاني التي يحسب أنّها قُدّت بمعزل وباستقلال عن الدّلائل وحيث يظل اللّفظ «دليلا خارجيا لاستعراف باطني بإمكانه أن يكون من دونه ودون مساهمة منه فيه»[5]. لذلك حينما ينقد مرلو-بونتي كل التناولات الثنائية والإختزالية ويتّجه إلى فينومينولوجيا الكلام فهو إنما يستعيد البعد الفلسفيّ المنسيّ في العلوم والعنصر الحيّ والإستثنائي في الفلسفة حتى لا تهرب باتجاه «الأماكن المشمسة للفكرة »[6]. فالتوصيف الفينومينولوجي ليس مجرّد مدخل إلى الفلسفة ولا هو ملحق أو حاشية لها. وملم تكن «الذّات الفلسفية وعيا مقوّما شفّافا يتبدّى أمامه العالم واللّغة بتمام الوضوح على أنّهما دلالاته وموضوعاته»[7] وما لم يقع التخلّي عن المعيش وما لم نغفل «كيفية حضور الذات للموضوع»[8] وما لم نستعض عنها بـــ «علاقة الموضوع بالذات كما فهمته فلسفة مثالية

---

[1]-نفس المصدر ونفس الصفحة

[2]- Merleau-Ponty, N, p.217

[3]- Merleau-Ponty, PM, p.25

[4]- Merleau-Ponty, N, p.217

[5]- Mealeau-Ponty, PhP, p.206

[6]- Merleau-Ponty, CC, p.278 (العبارة في الأصل لنيتشة من توطنة المعرفة الجذلى)

[7]- Merleau-Ponty, S, p.116

[8]-نفس المصدر ونفس الصفحة

للتفكّر الشامل»[1] فإن الفينومينولوجيا، وفينومينولوجيا اللّغة تخصيصا تكون ضرورية لأنّها « عودة من اللّغة المُمَوْضِعَة إلى الكلام»[2] ولأن «التفكّر باللّغة يتمثل في العثور من جديد على الذات المتكلّمة، ليست ذاتا متعالية متحلّلة من كل الأوضاع اللسانية التي يحدث أن توجد فيها، بل ذاتا متكلّمةَ لا تقصد حقيقة ولا تطال فكرا يُفتَرض أن يكون كليا إلاّ من خلال وضع لسانيَ معيّن وبواسطة ممارسة اللسان»[3]، ولأنّ فينومينولوجيا اللّغة «تبدو في نفس الآن كقضية خاصّة وكقضية تشمل كل القضايا الأخرى بما في ذلك قضية الفلسفة»[4].

إذن حتى إذا لم تكن الفلسفة هي الفينومينولوجيا فهي جزء منها ذلك أنّه «إذا لم تكن الفينومينولوجيا قد تكفّلت حقّا بفهمنا للوجود وبفلسفتنا فإنّنا سنجد أنفسنا ونحن نصل إلى المسألة الفلسفية إزاء ذات الصعوبات التي أوجدت الفينومينولوجيا»[5]، وتبعا لذلك فإنّ « الفينومينولوجيا مطوّقة بالنسبة إلى الفلسفة»[6] وهو ما يعني تحويلا مزدوجا لمنزلة الفينومينولوجيا والفلسفة كلتيهما، فلا الفينومينولوجيا مجرّد مدخل إلى الفلسفة تتخلّى عنه بعد أن يشتدّ عودها ولا الفلسفة «سماء من الأفكار»[7] العارية والمعزولة عن عالم إنباتها. وإذن إذا كانت «الفينومينولوجيا هي كلّ شيء أو لاشيء»[8]، وإذا كان للفلسفة «بُعْدُ خاصّ هو بُعْد الوجود المشترك لا من حيث هو أمر واقع أو موضوع تأمّل وإنّما من حيث هو حدث دائم ومجال **للممارسة الكلّية**»[9]، فكيف لا يكون «الكلام هو الأوثق علاقة بالوجود المشترك أو - كما سنقول- بالتماعي»[10] و«كيف لا تكون فينومينولوجيا الكلام هي أيضا فلسفة الكلام...؟ علينا أن نؤكّد بإطلاق على المعنى **الفلسفي** للعودة إلى الكلام»[11]. بصيغة أخرى، التعاطي الفينومينولوجي مع الكلام هو ذاته التعاطي الفلسفي معه من حيث أن «الفينومينولوجيا هي من قبل فلسفة»[12].

1- نفس المصدر ونفس الصفحة

2- نفس المصدر ونفس الصفحة

3- Merleau-Ponty, SHP, p.42

4- Merleau-Ponty, S, p.116

5- نفس المصدر، ص118

6- نفس المصدر، ص116

7- نفس المصدر، ص119

8- نفس المصدر، ص 118

9- نفس المصدر، ص ص141-142 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

10- Merleau-Ponty, PhP, p.187

11- Merleau-Ponty, S, p.116، (التشديد من عند مرلو-بونتي)

12- نفس المصدر ونفس الصفحة

إن التأكيد على العودة الفلسفية إلى الكلام هو التأكيد على العودة إلى ما في الكلام من حيوية وتوتر وتصيّر وإلى ما فيه من جدّة وتلقائية وطاقة تعبيرية، وقد عرّف مرلو-بونتي الكلام أكثر من مرّة على أنّه «هذه العملية المفارقية أين نحاول الإلتقاء بواسطة كلمات معناها معطى وبواسطة دلالات مهيئة سلفا، بقصد يتجاوز من حيث المبدإ ويغيّر ويحدّد هو ذا ته في نهاية المطاف معنى الألفاظ التي يعبّربها عن ذاته»[1]. فالكلام هو المِحْجر الذي تلتقي فيه الألفاظ بالمقاصد دون أن يكون أيّ منها تامّ التكوين، وحتّى وإن كان فإن « الكلام من حيث هو مختلف عن اللسان هو هذه اللحظة التي يظهر فيها القصد الدّلالي الذي ما يزال صامتا ومعتملا، قادرا على الإندماج في الثقافة، ثقافتي وثقافة الآخر، وعلى تثقيفي وتثقيفه بتغيير معنى الوسائل الثقافية، ويصبح «جاهزا» بدوره لأنه يوهمنا بعد فوات الأوان أنه كان متضمنا في الدلالات القائمة بينما هو، وبشكل من المكر لم يقترن بها إلا لينفخ فيها حياة جديدة»[2]. هذا البعد التعبيري للكلام وهذا التزاوج بين ترسّب اللسان وحيوية وتلقائية الكلام وهذه «القدرة المقضيّ بها علينا والتي تنتزع منّا -شئنا أم أبينا- دلالات»[3] هي التي تقي الكلام مخاطر تعالوية المصدر ووهمية المضمون وإنسانوية الإنتساب[4] ليكون الكلام هو التعبيرة الأنسب عن التقاطع والإنفتاح والإلتباس ذلك أنّه بـــ «تسميتها كلاما أو تلقائية سنعيّن بالشكل الأفضل هذه الحركة الملتبسة التي تصنع الكلّي بواسطة الفردي والمعنى بواسطة حياتنا»[5]. فلا الكلّي إذن يقوم ضديدا للجزئيّ ولا المعنى ينسحب من الوجود ليقيم في موضوعية حيادية خوفا من إذاية الصيرورة والإلتباس واللاّاكتمال، و«على أيّة حال فإن هذه

---

[1]- Merleau-Ponty.PhP, p.445

[2]- Merleau-Ponty, S. p.115، (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[3]- Merleau-Ponty, PM, p.203

[4]-هذه القدرة التعبيرية «من المؤكّد أنّها ليست إلها بما أن فعلها متوقف علينا، وليست شيطانا ماكرا بما أنها تحمل الحقيقة وليست «الوضع البشري» أو إن كانت «إنسانية» فمن حيث أن الإنسان يفوّض عمومية النوع ويتمكّن من اعتراف الأخرين به في فرادته الأعمق» (PM, p.203). بالإمكان مقارنة هذا الذي يقوله مرلو-بونتي بما كان ذهب إليه دي لوز من بعده في نقده لسماء الثيولوجيين ولكهف الإنسانويين الذين «احتلوا الساحة باسم الله -إنسان أو الإنسان- إله كمفتاح للمعنى... (وهُمْ) يدعوننا للعثور على المعنى أو ترميمه إما في إله لم نفهمه كفاية أو في إنسان لم نسبر أعماقه كفاية» (G. Deleuze, *Logique du sens* مرجع مذكور، ص 89)، «بينما هو (المعنى) لا ينتمي إلى أيّ علوّ ولا هو في أيّ عمق بل هو مفعول سطح وهوغير مفصول عن السطح عدم انفصاله عن بعده الخاص... فكيف لنا أن لا نحسّ أن لا حريتنا ولا فاعليتنا تجدان موقعهما لا في الكلّيّ الإلهي ولا في الشخصية الإنسانية بل في هذه الفرادات التي هي أقرب إلينا من حبل الوريد وهي أكثر ألوهية من الآلهة، تنعش في العينيّ القصيدة والحكمة والثورة الدائمة والفعل الجزئي» (نفس المرجع، ص 90)

[5]- Merleau-Ponty, PM, p.203

الصيَغ المختلفة للكلام بقدر ما هي كيفيات في تعلّقنا بالكلّي فإنّها تربط الكلام بعملية الوجود»[1]. فتَجَذُّر الكلام في استطاعة الجسد وفي «النثر الصّاخب للعالم»[2] وفي اللسان المتوارث وفي حيوية الرّوابط الحوارية والبيذاتية يمنعه من أن يكون مجرّد ترجمة لأفكار مقيمة في الأبد ولدلالات جاهزة ولفكر ناجز[3]. فهل للدلالة بعد كلّ هذه التوسّطات أن تكون مجرّد «موضوع قصدي»؟ وهل لـ «بنية الوعي المقوِّم (أن) تجد من جديد كامل حقوقها بعد توسّط الجسد الذي يتكلّم أو يكتب»[4]؟

أكّدنا أكثر من مرّة مع مرلو-بونتي أن لا وجود لفكر تامّ ومطلق تهجّيه اللّغة، ونؤكّد معه مرّة أخرى إنّ القول بـ «وجود فكر متعال تهجّيه كلماتنا (معناه) أنّا نفترضها تامّةً محاولةُ التعبير التي قلنا السّاعة إنها ليست كذلك أبدا ونتمسّك بفكر مطلق في نفس الآن الذي كنّا نبيّن فيه أن ذلك غير معقول بالنسبة إلينا»[5]. فعدم تمام التعبير وعدم مطلقية الفكر معناه أنّا لسنا إزاء وحدتين مفصولتين متقابلتين أو متوازيتين فـ «ما عاد بإمكاننا اعتبار اكتساب اللّغة كعملية فكرية لإعادة بناء معنى إذ ما عدنا إزاء وحدتين (التعبير والمعنى)

1- Merleau-Ponty, RC, pp.36-37

2- العبارة هي جزء من عنوان مقال مذكور لـ Kerszberg

3- «لا تترجم الكلمة عند من يتكلّم فكرا ناجزا وإنما هي تُحقّقه» (PhP, p.207)

4- ذلك هو موقف لفناس الذي وإن اعتبر أن «مرلو-بونتي من بين آخرين وبشكل أفضل منهم بيّن أن الفكر المجرّد الذي يفكّر بالكلام قبل تكلّمه، الفكر المقوّم لعالم الكلام مُلحقًا إياه بالعالم -المتشكّل سلفا من دلالات في عملية متعالية دوما- هو أسطورة» (E. Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971, pp. 225-226)، فإنّه (لفناس) يعتبر أن «فائض الدّلالة على التمثل يتمثل في كيفية جديدة... للتبدّي، كيفية لا يستنفد تحليل "قصدية الجسد" سرّها، وأن «الماهية الأصلية للغة لا يجب البحث عنها في العملية الجسدية التي تكشفها لي وللآخرين والتي تبني الفكر بلجوئها إلى اللّغة، بل في تبدّي المعنى» (نفس المرجع ونفس الصفحات). ردّا على هذا الموقف نقول إن الدّلالة ليست مجرّد «موضوع قصدي» لأن في ذلك تناس لما أنجزه مرلو-بونتي من عمل في إعادة صوغ العلاقة بين الذات والموضوع ولما عمل على كشفه من أبعاد انفعالية وتقبّلية في الذات ولما رصده من تعدّد أشكال التوسّط حيث لم يجعل من الجسد بديلا للوعي يحلّ محلّه ويقوم بوظائفه. وإذن أيّ معنى هذا الذي يتبدّى وكأنّه ينعطي خارج كل تحديد وكلّ تعيّن في تقدير لفناس؟ ثمّ كيف نفهم قوله «ليس توسّط الدّليل هو الذي يصنع الدّلالة بل الدّلالة (التي حدوثها الأصلي هو المواجهة) هي التي تجعل وظيفة الدّليل ممكنة»؟ (نفس المرجع، ص226). ألا يعيدنا ذلك مرّة أخرى إلى تعالوية الدّلالة بالجهة أو بالمصدر؟ أليس الأوفق إذن هو القول مع مرلو-بونتي أن «لا وجود من ناحية للدّلالة ومن ناحية أخرى لوسائل اللّغة. فالوسائل لا تظل قيد الإستعمال على المدى الطويل إلاّ إذا وقعت المحافظة على الوضع المقوليّ وعكسيا يشوّه فساد الوسائل إدراك الدّلالة. ثمّة إذن ما يشبه روح اللّغة والرّوح مثقل دوما باللّغة، ذلك أن اللّغة هي نظام تفريعات تتمفصل فيه علاقة الذات بالعالم» (RC, p.37)

5- Merleau-Ponty, PhP, p.449

تتخفّى ثانيتهما وراء الأولى»[1] بل العلاقات بينهما هي «علاقات شبيهة بالتي بين الرّيح وبين صفحة بحيرة»[2] وما المعنى إلاّ تلك الطيّة السارية في الحركة المتبادلة بينهما. إغفال تلك الحركة هو إغفال للتقاطع والتهاجن وتفقير للفكر واللّغة كليهما، فلو كانت اللّغة مجرّد ترجمة للفكر أو للمعنى لكانت استحالت رغبتنا في التكلّم ولكان استحال على الكلام أن «يقتلع أو يقتطع دلالات في الكل المتلاحم لما يسمّى شأن ما تفعل حركاتنا في الكلّ المتلاحم للحسيّ»[3] ولأستحال على اللّغة أن «تكون عنصرنا كما الماء هو عنصر الأسماك إذا كانت تضاعف من الخارج فكرا يشترع في عزلته لكل فكر آخر ممكن»[4]. فلا توازي إذن بين الفكر واللّغة وحتى إن توازيا فـــ «نحن لا نتكلّم لأنّهما متوازيان بل هما متوازيان لأنّنا نتكلّم»[5]، فالتوازي لاحق على تجربة الكلام وليس هو شرط إمكانها، وتجربة الكلام ليست لغوا بل كما يترابط فيها الصوت والمعنى تتداخل فيها الكلمات والأفكار ويمتدّ كلّ منها في الآخر، فـــ «كلّ فكر يأتي من الكلمات ويعود إليها وكل كلام يتفتّح في الأفكار وينتهي فيها»[6]، فكأنّه التّقاطع بين النّير والسّدى هو الذي يصنع «تضريس المعنى»[7] ذلك أن «فكري لا يقدر على التحرّك إذا لم يكن أفق المعنى الذي يفتحه قد أصبح بواسطة الكلام ما نسمّيه في المسرح **مسلكا**»[8] أي سطيحة حمّالة للأضواء الكاشفة، فإذا كان الفكر هو «عِرْقُ»[9] اللّغة، فاللّغة تمنحه بطابعها وألقها وديناميتها التعبيرية قدرة على التوثّب وتفتح له من المسالك ما به يتعلّم حتّى معرفة

---

[1]- Merleau-Ponty, MPS, p.46

[2]- نفس المصدر، ص569

[3]- Merleau-Ponty, S, p.24

[4]- نفس المصدر، ص25

[5]- نفس المصدر، ص26

[6]- نفس المصدر، ص25. تأكيدا للتقاطع ولعدم التوازي يذهب مرلو-بونتي إلى أن «وهْن كلّ "تواز" هو أنّه يتصنّع توافقا بين المجالات ويحجب عنا العمليات التي كانت أنتجتها بدءا بضرب من التداخل» (S, p.26)، لذلك وإلحاحا على هذا التداخل يفضّل مرلو-بونتي الحديث عن «الكلام المفكّر» و«الفكر المتكلّم» عوضا عن الفكر واللّغة، ذلك أن «الكلام الفاعل يجعلنا نفكّر والفكر الحيّ يجد سحريا ألفاظه. لا وجود للفكر وللغة فكل من المستويين يتضاعف عند الإقتضاء ويمدّ فننًا في الآخر» (S, p.26)

[7]- نفس المصدر، ص27

[8]- نفس المصدر ونفس الصفحة (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[9]- «ثمّة بين الناس وفي كلّ واحد منهم تنبُّت عجيب لكلام عرِقُه الأفكار» (S, p.25) أي «أن الفكر والتعبير يتشكّلان إذن معا» (PhP, p.213-214) وأنّه «لا يمكن أن نقول عن الكلمة لا أنّها "عملية ذهنية" ولا أنّها "ظاهرة حركية" : إنّها كلها حركية وذهنية» (PhP, p.227)

ذاته بل أكثر من ذلك هي بالنسبة إليه «في نفس الآن مبدأ استعباد بما أنّها تتوسّط بين الأشياء وبينه ومبدأ حرّية بما أنّا نتخلّص من حكم مسبق بتسميته باسمه»[1].

ليس للتفكير إذن أن يتجسّد إلاّ في التّعبير شرط أن لا يكون التعبير هو «وضع لفظ تحت كلّ فكرة إذ لو فعلنا ذلك فلا شيء سيقال البتّة... لأن الدّليل سيمحّي في الحال إزاء معنى هو معناه ولن يلتقي الفكر أبدا إلاّ بأفكار هي التي يودّ قولها والتي يقدّها من لغة تامّة الوضوح»[2] ممّا يعني وكأن للفكر وجودا داخليا مستقلا، إلاّ أن تلك «الدّاخلية» ليست غير توهّم ناتج عمّا استقرّ من أفكار وقع التّعبير عنها من قبل، وعليه فإن «الفكر ليس شيئا "داخليا"، وهو لا يوجد خارج العالم وخارج الكلمات»[3]. ولسنا نغمط الفكر حقّه إن نحن كسوناه لحما ودما ونزّلناه في العالم وتحسسنا له تاريخا ثم أطلقنا جناحيه بعد ذلك لنرى من عجائبه ما لا يكون له لو كان غير ذي ثقل. «من المؤكّد أنّه يجب أن نفكر لنتكلّم ولكن أن نفكّر بمعنى الكيان في العالم أو للكينونة العمودية ما قبل الإمتلاك. فالأفكار هي عُملة هذا الوجود الشامل –تحديدا– داخله»[4]. إذن إذا لم يكن الفكر عاريا ولم يكن شيئا داخليا بالمعنى الاستبطاني فإن الذي يظلّ داخليا فيه هو علاقته باللّغة وهي علاقة داخلية «شبيهة بالعلاقة بين الجسد والوعي»[5]. فكما الوعي وعي مجسّد كذلك «ما عاد وعي اللّغة أساسا للغة منفصلا عنها ويجعلها تظهر على أنّها مشتقّة أو ثانوية»[6] وما عاد لنا «أن نسلّم كما يقع عادة بكون

-[1] Merleau-Ponty, SC, p.188, note 1

-[2] Merleau-Ponty, S, p.55. في أكثر من موقع يستبعد مرلو-بونتي علاقات التبعية والتوازي والتخارج كما العلاقات الآلية بين الفكر واللّغة وبين الكلام والمعنى وحتى بين الإستيهامات ومعانيها، فـ « استيهامات الحلم واستيهامات الأسطورة والصّور المفضلّة عند كل إنسان أو الصّورة الشعرية في النهاية، ليست مرتبطة بمعانيها... ارتباطا كالذي بين رقم الهاتف واسم المشترك؛ إن كل واحدة تتضمّن معناها حقا، وهو ليس معنى مفهوميا وإنّما هو وجهة وجودنا» (PhP, p.329)؛ «العلاقة بين المعنى والكلمة ما عاد يمكن أن تكون هذه المطابقة الدّقيقة التي تطالها دوما رقابتنا» (S, p.54)؛ «الكلام في حالة فعل لا يكتفي بالإشارة إلى الأفكار كما يشير رقم في الشارع إلى منزل صديقي بول، بل هو ينقلب فيها حقا كما تنقلب فيه "انقلابا به تكفّ الكلمات عن أن تطالها حواسّنا وتفقد ثقلها وضجيجها وخطوطها وفضاءها (لتصبح أفكارا). لكن الفكر من جهته يتخلّى (ليصبح كلاما) عن سرعته أو عن بطئه وعن فجائيته وعن لا مرئيته وعن زمنه وعن استيعاننا الباطني له". ذلك هو لغز اللّغة» (PM, p.62-63) (يستشهد مرلو-بونتي هنا بـ Paulhan في كتابه *Clef de la poésie*, 2ᵉ éd, N. R. F., 1944, p.86)

-[3] Merleau-Ponty, PhP, p.213

-[4] Merleau-Ponty, VI, p.278

-[5] Merleau-Ponty, SHP, p.43

-[6] نفس المصدر ونفس الصفحة

الكلمة مجرّد أداة تثبيت أو هي أيضا غلاف الفكر وكساؤه»[1]. فالمعنى ليس كيانا أثيريا والفكر ليس وحدة منعطية موضوعيا تبحث لاحقا عمّا ينقدر عليها من لبوس الكلام، وإنّما الكائن من أمر المعنى إنزياح وفواصل وفرق في التّقالب والطيّ والإنشباك والتطويق المتعاكس بين الفكر واللّغة ذلك أن «الكلام ليس "علامة" الفكر إذا كنّا نعني بذلك ظاهرة تنمّ عن أخرى شأن ما ينمّ الدّخان عن النّار. الكلام والفكر لا يقبلان هذه العلاقة الخارجية إلاّ إذا كانا منعطيين معا موضوعيا؛ واقعيا الواحد منهما يطوّق الآخر، المعنى مأسور في الكلام والكلام هو الوجود الخارجيّ للمعنى»[2].

إذن بمثل ما يكون الوعي لائطا بالجسد يكون كذلك لائطا باللّغة دون أن تعوقه تجسّديته عن الحركة إذ في الحركة يكون المعنى معنى لحميا وتكون اللّغة «للأنا أفكّر ما تكونه الحركة للإدراك الحسّي، ويجب أن نبيّن أن الحركة **لحمية** –وإنّه في ما هو لحميّ توجد علاقة الحركة و"ذاتتها"... بالإدراك»[3]. هذه الحركة اللحمية «ليست تفريغا عصبيّا بل هي احتفاء بالعالم، إنّها شعر»[4] أي صيغة تعبيرية تقول التعاقد مع العالم دون خيانته وخيانة ذاتها، أو لو اخترنا تعبيرا أكثر أنطولوجية لقلنا إن «الكلام هو جزء شامل من الدّلالات شأن لحم المرئي وهو مثله علاقة بالكينونة من خلال كائن وهو مثله نرجسيّ ومشبّق ومحبوّ بسحر طبيعي يجذب في شبكته الدّلالات الأخرى شأن ما يحسّ الجسد العالم وهو يحسّ ذاته»[5]، وكما الجسد «لا هو غاية ولا هو وسيلة... كذلك اللّغة ليست في خدمة المعنى ولكنها

---

[1]- Merleau-Ponty, PhP, p.212. في نفس الصفحة يؤكّد مرلو–بونتي مرّة أخرى نفس الفكرة بقوله :«لا بدّ أن يكفّ اللّفظ والكلمة عن أن يكونا كيفية لتعيين الموضوع أو الفكر ليصبحا حضور هذا الفكر في العالم الحسّي، وليس ثوبه وإنّما رمزه أو جسده»، أنظر كذلك نفس الفكرة بالصفحة 406 من Inédit

[2]- نفس المصدر، ص ص211–212. ذات الفكرة تتأكّد في الصفحة 225 من نفس المصدر : «العلاقة بين الكلمة ومعناها الحيّ ليست علاقة ترابط خارجي. المعنى يسكن الكلمة واللّغة "ليست مُصاحبَة خارجية للعمليات الفكرية"». (الجزء الأخير من الشاهد يعود فيه مرلو–بونتي إلى جالب وغولد شتاين)

[3]- Merleau-Ponty, VI, p.310 (التشديد من عند مرلو–بونتي)

[4]- E. Levinas, «Signification et sens»، مقال مذكور، ص 131

[5]- Merleau-Ponty, VI, p.158. أكثر من متابع لفكر مرلو–بونتي لاحظ هذا القران بين اللّغوي والجنساني، إذ «العلاقة بين اللّغة والفكر والعلاقة الجنسانية بين شخص وآخر تشير إلى ذات الجدلية بين الهوية والفرق والتي هي جدلية الحرّية والتناهي: أفكاري تمتلك الكلام والكلام يمتلك أفكاري شأن ما أمتلك الآخر وهو يمتلكني. ثمة إذن نوع من النّحْوِ الجنساني المشترك بين اللّغة والحب »(David Farrell Krell, «Maurice Merleau-Ponty on Eros and Logos», in *Man and World*, An international philosophical Review, Martinus Nijhoff, The Hague1974, volume 7, p.37). نفس الملاحظة كان قد أبداها تروتينيون :«الجنسانية تعيين فعليّ عليّ أن أضطلع به وأن أريده: عليّ أن أقبل بجنسي وأن أضطلع به وبذلك أكتشف معنى الوجود في علاقتي بالآخرين. وعكسيا، اللّغة

أيضا لا نتحكّم به فليس ثمّة تبعية بينهما. وفي هذه الحال لا أحد يأمر ولا أحد يطيع وما نريد قوله ليس قائما أمامنا خارج كل عبارة كدلالة خالصة»[1].

استبعاد الثنائية والتوازي والتقابل والتبعية يحيلنا مرّة أخرى إلى الإنهمام بالمعنى من حيث هو وجهة ومفهوم وحسّ وفكرة، ولعلّ تحاليل مرلو-بونتي غير بعيدة من هذه الجهة عمّا كان ذهب إليه هيغل في اعتباره أنّ «"المعنى" هو فعلا لفظ عجيب وهو مستعمل بدوره في "معنيين" متقابلين. فهو من جهة يشير فعلا إلى الأعضاء التي تتحكم بالإدراك المباشر، ومن ناحية أخرى نسمّي "معنى" دلالة الشيء وفكرته وما هو عامّ فيه. وهكذا يتعلّق "المعنى" من ناحية بالجانب الخارجي مباشرة للوجود ومن ناحية أخرى بماهيته الحميمة. والنظر الثاقب عوض أن يفصل بين الجزأين، يعمل بحيث أن كل واحد منهما يكون حاضرا في نفس الآن مع نقيضه»[2]، على أنّه في الوقت الذي يلحّ فيه هيغل على الضرورة الدّاخلية للمعنى أو للمفهوم وعلى تدخّل توجيه روحاني وعلى التطوّر والتنظيم العقلاني في كل مناحي الوجود وعلى المعقولية الدّاخلية الموحّدة في الطبيعة والتاريخ[3] بحيث يكون المعنى وكأنّه الإسم الآخر لمكر العقل، فإن مرلو-بونتي يحرص على بيان عطوبية المعنى وهشاشته وانغراسه في العرضية والتحامه بمادية اللّغة. «ففي اللّحظة التي نصل فيها إلى المعنى التّام نصل أيضا إلى النسيان والغياب. المعنى الحيّ يمتدّ أبعد من أفكارنا الواضحة إلاّ أنّه مفتوح وبلا نهاية وليس لا نهائيا»[4]. إنفتاح المعنى وعدم اكتماله لا يحوّلانه إلى لا نهائيّ أيّا كان هذا اللاّنهائي سيّئا أو جيدا بالمعنى الهيغلي حتى لا يخسر نقاط ارتكاز، وحتى لا تثبّت حركته إذ «المعنى هو الحركة التّامة للكلمة ومن أجل ذلك يتسكّع فكرنا في اللّغة ولذلك أيضا هو يشقّها شأن تخطّي الحركة لنقاط عبورها»[5] وما يبقى هو أثر الفكر الكادح في اللّغة

هي تبدّي الفكر وموقعه وبها أكوّن معنى سيتحقّق في فهم الآخر له. الجنسانية هي محايثة العرضي لي واللّغة هي حركة الوعي باتجاه العالم بحيث أن كل شكل مَرَضيّ لوجود الأنا سيُتَرْجَمُ ضرورة بشكل مضاعف: في لغة عصابية وفي جنسانية مريضة» (Pierre Trotignon, *Les philosophes français aujourd' hui*، مرجع مذكور، ص60)

1- Merleau-Ponty, S, p.104

2- Hegel, *Esthétique*, traduction S. Jankélévitch, Flammarion, coll «Champs», Paris 1979, 1er volume (*Introduction à l'esthétique du beau*) p.180

3- أنظر نفس المرجع، ص ص 180-181

4- Merleau-Ponty, RC, p.116

5- Merleau-Ponty, S, p.54

التي «تحمل معناها مثلما تدلّ أثر قدم على حركةِ وجُهْدِ جسد»[1]. ومرّة أخرى إذا لم يكن الكلام لباسا للفكر أو نتاجا له أو حصيلة لجهده فلأنّه «ممارستي وفعلي و**وظيفتي** وقدري»[2]، ذلك أن «المعنى اللاّمرئي هو هيكل الكلام... عالم الأفكار يتخطّى اللّغة (فنحن نفكّر بها) التي تتخطّى هي عكسيا الأفكار (فنحن نفكّر لأنّنا نتكلّم ولأنّنا نكتب)»[3].

إذا كانت هي ذي علاقة اللّغة بالفكر، علاقة معكوسية وتضامّ وانشباك وتلافّ وعلاقة فرق هو المعنى فإنّ ما تقوله هذه العلاقة ينطبق أيضا على العلاقة بين الكلام واللّسان إذ «لا يحقّق الكلام الإمكانات المدوّنة في اللّسان وحسب، وحتى عند سوسير وبالرّغم من التّعريفات الحصرية فإنّ الكلام أبعد من أن يكون مجرّد نتيجة، إنّه يغيّر ويسند اللّسان بقدر استناده إليه»[4]. والواقع أن إعادة النّظر في طبيعة العلاقة بين الكلام واللّسان هي إعادة نظر في العلاقة بين الدّليل والدّلالة وبين الصوت والمعنى وبين الذات والموضوع، وهي إعادة نظر تطال المقولات التي انبنت عليها الفلسفة وتفسد عليها أمر عزلتها وصلابتها وانغلاقها بما تدخله عليها من انزياحات وتفضيات وفروقات إلى حدّ أنّه ما عاد يمكن «تطبيق الفصل بين **الشيء الممتد والشيء المفكّر**»[5]. فالتّأثير المتبادل بين اللسان والكلام ما هو إلاّ وجه من وجوه إرباك الثنائيات التي كثيرا ما واجهها مرلو-بونتي، ولذلك حتى وهو يعود إلى اصطلاحات سوسيرية فإنّا نجده يعمل دائما على جدلنتها كما هو الشأن مثلا في العلاقة بين السّانكروني والدّياكروني اللّذين يتلافّان ويطوّق أحدهما الآخر حيث لا ينغلق النّسق ولا يتحوّل التطوّر إلى شواش. ففي النّسق ثغرات وتصدّعات وفي التطوّر ضرب من التوازن وهو ما يحدونا إلى إدراك اللّغة كـ «توازن متحرك»[6]. بصيغة أخرى، النّسق السانكروني «لا يوجد أبدا وجودا بالفعل، فهو يحمل دوما تغيرات كامنة أو في طور الحضانة، وهو ليس مُشكّلا أبدا من دلالات متواطئة بإطلاق ويمكنها التجلّي بالتمام تحت بصر وعي مقوّم شفاف. سيتعلّق الأمر لا بنسق من أشكال الدّلالات المتمفصلة بوضوح في

1- نفس المصدر، ص 56. دعما لنفس الفكرة يذهب مرلو-بونتي إلى أن «كل تعبير يبدو لي دائما كأثر وما أُعطيت فكرة إلاّ شُفوفا، وكل مسعى من أجل أن نُطبِق أيدينا على الفكر الذي يسكن الكلام لا يترك بين أصابعنا غير قليل من المادّة اللّغوية... فالدّلالة تبعث الحياة في الكلام شأن ما يبعث العالمُ الحياةَ في جسدي: بحضور خفيّ يوقظ مقاصدي دون أن ينبسط أمامها» (S, pp.111-112)

2- Merleau-Ponty, RC, pp.165-166 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

3- Merleau-Ponty, VI, p.277

4- Merleau-Ponty, RC, p.33

5- نفس المصدر، ص 34 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

6- Merleau-Ponty, S, p.108

ما بينها ولا بصرح من الأفكار اللّسانية مبنيّ وفق مخطّط صارم بل بجملة من الحركات اللسانية المتضافرة والتي لا تتحدّد كل منها بدلالة بقدر تحدّدها بقيمة استعمالية»[1]. فكما كنّا تعلّمنا من ماركس أنّ الأصل في القيمة هو القيمة الإستعمالية وليس القيمة التبادلية لأن إعطاء الأولوية للقيمة الثانية يجعل العمل والعامل مغتربَيْن ويقلب الوضع الطبيعي للعملية الإنتاجية، كذلك مع مرلو-بونتي «**قيمتها الإستعمالية** هي التي تحدّد اللّغة»[2]. ففي القيمة الإستعمالية حيوية وحركة وارتحال مفتوح للدّلالات وتلازم بين الكلام ومعناه إذ «المعنى محايث للكلام الحيّ شأن محايثته للحركات التي نشير بها إلى الموضوعات»[3] وعليه فإنّه لا وجود لدلالة كلية ثابتة وكأنّها قائمة في ما وراء تنوّع الألسن وبمعزل عمّا فيها من اتّفاقات ومصادفات و« شقوق منها يدخل الحدث الخام»[4] والألسن من ناحيتها ليست «التحقيق "الضبابيّ" لبعض الصور المثالية والكلية للدّلالة. فالكلية إذا ما أُدرِكَت فذلك لن يكون بواسطة لسان كلّيّ يمدّنا بأسس كلّ لسان ممكن من خلال عودته إلى ما تحت تنوّع الألسن، وإنّما بمرور موارب من هذا اللسان الذي أتكلّمه والذي يدرّبني على ظاهرة التّعبير إلى هذا اللّسان الآخر الذي أتعلّم تكلّمه والذي يمارس فعل التعبير وفقا لأسلوب مغاير تماما»[5].

لا وجود إذن لـ «بنية مقولية وحيدة»[6] تقف وراء تعدّد الألسن ولا وجود لمعنى كلّيّ معزول عن تنوّع الألسن وعن تجارب الذوات وعن استعمالات الكلام، فـ «على

---

[1] نفس المصدر، ص109

[2] Merleau-Ponty, MPS, p.47- (التشديد من عند مرلو-بونتي). ليس الأمر مقصورا على لغة التّخاطب اليومي بل هو يطال حتى اللّغة الفلسفية ذاتها «من مثل إدخال مفهوم جديد في اللّغة الفلسفية: إذ باستعماله يجعلنا المؤلّف نقبل المعنى الذي يستعمل فيه لفظا جديدا وبالتالي فإن الدّلالة التي يقترحها هي دلالة **مفتوحة**. ودون ذلك لن يكون ثمّة اكتسابات جديدة في مجال الفكر. فلغة محدّدة كليا (ألغوريتم كالذي تفكّر فيه «الوضعوية المنطقية») تكون عقيما» (MPS, p.47. (التشديد من عند مرلو-بونتي)). عقم الألغوريتمات التي تزعم اكتمال الدّلالة ووضوحها يؤكّد عليه مرلو-بونتي مرّة أخرى ويدعو إلى التخلّي «عن شبح لغة محض أو ألغوريتم يجمّع في ذاته القدرة التّعبيرية ويمنحها فقط للغات التاريخية (إلاّ) أنّه علينا أن نجد في ذات التاريخ وفي صلب الفوضى ما يجعل مع ذلك ظاهرة التواصل والمعنى ممكنة» (PM, p.32)

[3] Merleau-Ponty, MPS, p.47-

[4] Merleau-Ponty, S, p.108-

[5] نفس المصدر، ص109. تتأكّد نفس الفكرة بالصفحة 37 من نثر العالم حيث يذهب مرلو-بونتي إلى أن «إنهاء الشّكوك المتعلّقة باللّغة لا يوجد في اللجوء إلى أيّ لسان كلّيّ ينيف على التاريخ وإنّما في ما سيسمّيه هوسّرل بـ "الحاضر الحيّ" وفي كلام مختلف عن كلّ كلام كان قد قيل قبلي، وهو أيضا نموذج عندي لما كانه كل ذلك الكلام»

[6] Merleau-Ponty, S, p.109-

بذرة الكلية التي ستمكّننا من فهم ألسن أخرى أن تتوجد في تجربتنا، تجربة الذات المتكلّمة»[1] وهي تجربة حاضرة وعينية وحيّة ونابضة ليس معها إمكان «للحلم بلغة تفتحنا لدلالات عارية ولا بكلام يمّحي بالتّمام أمام المعنى الذي ينهد إليه»[2]. فالدّلالة مكسوّة دوما والكلام غير معزول عن معانية وللمعاني وجود يقيها التأبّد خارج الزمن مادامت محايثة لتجربة الكلام ولتعدّد الألسن ومادام «الوجود المتمايز لنُظُمِ الكلام وللدّلالات التي تقصد إليها هو من جنس المدرك أو الحاضر وليس من جنس الفكرة أو الأبدي»[3]. إلاّ أن التأكيد على الذات وعلى الكلام وعلى الحاضر وعلى المدرك ليس معناه التخلّي عن الموضوعية وعن اللّسان وعن الماضي وعن المفهوم بل هو التّأكيد على استعادتها جميعا ما لم نتعاط معها تخارجيا وما لم «نعتبر الذاتية كراسب وكمجمّع للإتفاقات، أي (ما لم نعتبرها) من الخارج»[4] وما لم نعتبر «تاريخ اللّغة ذاته مجرّد سلسلة من الأحداث المتخارجة والخارجة عنّا»[5] وما لم نغفل «الجهد الذي أبذله لتفهّم ما في اللسان»[6].

هو ذا ما يسمّيه مرلو-بونتي بالعودة إلى «الذاتية المنهجية»[7] والتي هي عودة إلى مصادفات الكلام وإلى الإلتقاء بالذوات الأخرى وإلى التحاور الذي يعلّمنا معنى اللّغة وإلى استحضار ما في الألسن ذلك أن «الدّلالات القائمة أي أفعال التعبير السابقة توطّد بين الذوات المتكلّمين عالما مشتركا إليه يعود الكلام الحاليّ والجديد شأن عودة الحركة إلى العالم الحسّي. ومعنى الكلام ليس غير الكيفية التي يدير بها الكلام هذا العالم اللساني أو التي بها يعزف على هذا المَلاَمِس للدّلالات القائمة»[8]. فالذات المتكلّمة لا تتكلّم من فراغ أو بقدرة ذاتية فطرية و«الإنسان يقطن ثقافة ولا يقطن كوكبا»[9] وعليه فإنّه لا جدوى من البحث في الأصل والمصدر وفي الكلمة الأولى وفي الرّوبنسونيات. فالنّاس يتواصلون وتتعقّد وتنمو نظم تواصلهم واتّصالهم نُظُمًا وأنساقا وتكتسب قواعد وتقنيات وتستمرّ حيّة —رغم «تآكل

1- Merleau-Ponty, SHP, p.44

2- Merleau-Ponty, S, p.57

3- نفس المصدر ونفس الصفحة

4- Merleau-Ponty, PM, pp.36-37

5- نفس المصدر، ص36

6- نفس المصدر ونفس الصفحة

7- نفس المصدر ونفس الصفحة

8- Merleau-Ponty, PhP, p.217

9- Georges Canguilhem, «Mort de l'homme ou épuisement du cogito», in *Critique* n°=242, Juillet1967, p.602

الأشكال والإنحلال الصّوتي وعدوى اللهجات الأخرى والغزوات واستعمالات البلاط وقرارات الأكادمية»[1]- من خلال الإستعادة وتغيير المبادئ وإعادة تأسيس الأسس وذلك هو فعل الكلام في اللّسان لكنّه الكلام الذي لا ينسى مغارسه اللسانية التي يتجسّد معناه من خلالها. فـــ «اللّغات أي النظم القائمة لمفردات اللّغة والنحو و"وسائل التعبير" الموجودة أمبيريقيا هي مخزن وترسّب أفعال الكلام التي لا يجد فيها المعنى اللاّمتشكّل وسيلة ظهوره في الخارج وحسب وإنّما كذلك اكتساب وجوده لذاته وإبداعه حقّا كمعنى»[2]. وإذن هذه الرّابطة بين الكلام واللّسان هي التي تعطي لمعنى الكلام ثقله وتقي اللّغة خطر التّحنّط والتّخشّب وتحافظ في نفس الآن على ما في اللّغة من إلغاز والتباس يمنع تيبّسها وإنهاكها في ما يستقرّ من دلالات يؤمّن التّعوّد ألفتها وتحظر الألفة مساءلتها بينما «أفضل وسيلة بها نحافظ للغة على المعنى العجيب الذي أكّدناه لها ليست هي في السّكوت عنها وفي التخلّي عن الفلسفة والرّجوع إلى الممارسة المباشرة للغة : حينها يهلك اللّغز في التعوّد، واللّغة لا تظلّ ملغزة إلاّ بالنسبة إلى من يواصل مساءلتها أي من يتكلّم عنها»[3].

اللّغز ليس قضية للحلّ بل هو صيغة وجود لا تلغي الإستشكالي ولا تستهجن الإلتباس ولا تبحث عن موضوعية محض هي عين الرّيبية[4]، لذلك يؤكّد مرلو-بونتي أن « اللّغة التي تهمّنا ليست هي اللسان تحديدا بل اللّغة من حيث هي ظاهرة تواصل؛ وستكون استعمالا لدلائل تُخضِعُها لقواعد لم تتأكّد بعد: فالمخاطب من حيث أنّه يفهم، يتجاوز ما كان يعرفه، ودلالات لغة كهذه هي دلالات مفتوحة»[5]. فكأنّ المتكلّم لا يفترضها موجودة قواعد كلامه وإن كان كلامه خاضعا لقواعد أو كأنّ رهانه هو اكتشاف قواعد الكلام في ممارسته حتى لا يتنمّط الكلام وحتى لا يتحوّل المتكلّم إلى نحويّ حاكم بأمره في أحوال الكلام انطلاقا من تحويل معرفته بالقواعد إلى مكابح تعطيل[6]، فما يهمّ الفيلسوف هو الإنفتاح حتى للدّلالات الغريبة ولذلك يلحّ مرلو-بونتي على أنّه «عليّ أن أفهم في النهاية كيف يمكن للكلام أن يكون مثقلا بمعنى. لنعمل إذن لا على تفسير ذلك وإنّما على معاينة القدرة المتكلّمة بدقّة أكبر وعلى

1- Merleau-Ponty, PM, pp.35-36

2- Merleau-Ponty, PhP, p.229 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

3- Merleau-Ponty, PM, p.165

4- «تاريخ اللّغة يقود إلى الرّيبيّة ما دام تاريخا موضوعيا إذ هو يُظهِر كلّ لحظة من لحظاته وكأنّها حدث محض ويحبس ذاته في اللّحظة التي يدوّنُ فيها» (PM, p.36)

5- Merleau-Ponty, MPS,p.567

6- «اللّغة التي نستوطنها نتعلّم توظيفها بشكل معقول من زمن بعيد قبل أن نتعلّم من الألسنية المبادىء المعقولة التي «يرتكز» عليها لساننا وكلّ لسان (إذا افترضنا أنّها تعلّم هذه المبادىء)» (VI, p.28)

رصد هذه الدّلالة التي ليست غير الحركة العجيبة التي أثرها المرئيّ هو الدّلائل»[1]. فإذا كانت الدّلالات تحيا في الدّلائل فإن حياتها الأوفق والأنجح هي التي تتم من خلال التعبير الذي يجعلها «تحيا في جهاز من الكلمات ويوطّنها في الكاتب أو في القارئ كعضو جديد من أعضاء الحسّ ويفتح مجالا جديدا أو بعدا جديدا لتجربتنا»[2]. تجسّديّة الدّلالة في الدّليل تحوّل العلاقة ذاتها بين الدّال والمدلول إلى علاقة بين الفرق والهوية أو إلى علاقة بين العرضية والحتمية أو إلى علاقة بنائية-بنيوية[3].

إجمالا ما ألحّ مرلو-بونتي على بيانه منذ أولى كتاباته هو كسر المنطق الثنائي سواء في علاقة اللّغة بالفكر أو في علاقة الكلام باللّسان أو في علاقة المدلول بالدّال، فهذه جميعها «ليست شيئا وليست فكرة»[4]، بل هي علاقة خلاسية لا تأتيها الأزواج تامّة التّكوين، بل تتكوّن وتتخلّق في تضافر المسارات وتنفتح بعدم اكتمالها للإضافات والإنزياحات والتغيّرات. لذلك ومنذ فترة مبكّرة من كتاباته كان مرلو-بونتي لاحظ أنّه على الألسنية « تجاوز خيار اللّسان كشيء واللسان كإنتاج للذوات المتكلّمين. يجب أن يكون اللسان حول كلّ ذات متكلّمة كوسيلة لها عطالتها الخاصّة ومقتضياتها وضغوطاتها ومنطقها الدّاخلي -على أن يظلّ مفتوحا دوما لمبادرات الذوات (كما للإسهامات الفظّة للإجتياحات والدُّرْجَات والأحداث التاريخية)، وأن يكون قادرا دوما على انزياحات المعنى وعلى الإلتباسات والإستبدالات الوظيفية التي تعطي هذا المنطق ما يشبه هيئة مترنّحة»[5].

لغة كهذه هي التي بها نتجاوز الإنغلاق واللّغو والثرثرة والتضخّم اللّفظي وحوار الصمّ والنقاشات الخاوية وبالتالي وَهَن المعنى، وهي محتاجة في رصدها إلى جهد تفهّم لا يستبعد الإلغازيّ والملتبس فيها ولا يلغي ما يستعصي من معانيها ولا يحذف ما فيها من فائض وإمكان ولا يحيّد قدرتها وقابليتها التأويليتين ولا يتجاهل علاقتها الحيّة بالذوات المتكلّمين ولا يبتر ما فيها من طيّ وانفتال ولا يعيق فضيلتها الحوارية ولا يسطّح أبعادها

1- Merleau-Ponty, PM, pp.165-166

2- Merleau-Ponty, PhP, p.213

3- «التّسليم بأن الدّليل بناء هو التّسليم بدءا بأنّه في نفس الآن معنى وصوت؛ العلاقة دالّ-مدلول تتحوّل إلى علاقة بين ما أقوله هنا في المكان وبين ما أقوله كبنية» (MPS, p.569)

4- العبارة استخدمها مرلو-بونتي وهو يتحدّث عن اللّسان: «ليس شيئا وليس فكرة، اللّسان كالجهاز النّفسي لا يطاله إلاّ منهج «تضمّن» يهتدي في كثرة الوقائع إلى بعض المقاصد أو الأهداف الحاسمة» (SNS, pp.154-155)

5- Merleau-Ponty, SNS, p.153 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

التي ما عادت أبعادا تجريدية بل أبعادا وجودية[1]، ولا يفقر حيويّة طلوعها ولا يثقل كاهلها بغباء الثّنائيات. فالكلام الذي هو محطّ نظر مرلو-بونتي «ما عاد فيه فرق بين الكائن الفرد والمعنى ولا تقابل بين لساني وعملي وبين الجزئي والكلّي»[2]. كلام كهذا هو الذي «ينشيء وضعا مشتركا لم يعد رابطة **وجود** وحسب بل رابطة **فعل**»[3]، وهي رابطة تقوم أواصرها في التواصل والحوار وعدم الإكتمال ويشتدّ عودها في الإبداع عركا للغة وللصياغات البكر وتأسيسا مخاطرا وإعادة صوغ لتنظيم الوجود الشّكّيل وتعبيرا لا ينتهي عن معاني ليست بعدُ كذلك، وفي تبادل المواقع بين المعنى والدّلالة كيف يباغتها ويمكّن لها في ذات الآن وكيف تعطّله وتحرّره في ذات الآن أيضا، وفي الأسلوب لا بما هو أداة أو طريقة تقنيّة أو علامة عصر أو نمط وظيفيّ في الكتابة وإنّما بما هو فرق ورؤية مقوّمة للفرادة وكيفية وجود وابتناء معنى وصيغة انفتاح للعالم تقاوم التّهاوي القاتل فكأنّه المعنى الصّامت أو الموزّع في الإدراك الحسّيّ وهو يعمل بصمته كالنّتوء الصّخري مرفأ للإرساء وخطرا يتهدّد كل مبحر. هي ذي بعض وجوه حرّية المعنى التي سيحاورها الفصل المقبل.

---

[1]-«لا وحدة اللّسان ولا التّمييز بين الألسن ولا القرابة بينها كفّت عن أن تكون موضوع تفكير بالنّسبة إلى اللّسانية الحديثة بمجرّد أن وقع التّخلّي عن تصوّر ماهية للألسن وللغة: ببساطة علينا أن نفهمها (الألسن) في بُعد لم يعد هو بُعد المفهوم أو الماهية وإنّما بُعد الوجود» (PM, p.56)

[2]-نفس المصدر، ص195. الهامش*

[3]-نفس المصدر ونفس الصفحة (التشديد من عند مرلو-بونتي)

الفصل الثالث

حـــــرّية الـــــمعنى

1. إبـداع المعنـى
2. المعنـى والدّلالة
3. الأسلوب

الفصل الثالث

حـــــــرية المعنى

1. إبداع المعنى

يذهب روبار كلاين إلى أن فلسفة مرلو-بونتي تؤكد على أن «الإدراك الحسي والتعبير والتاريخ لها إشكالية مشتركة ترتسم حدودها الضرورية في فلسفة اللغة»[1]. فما هذه الإشكالية المشتركة؟ ولِمَ يُعَدّ التفكر باللغة تفكرا بالمشكلات الفلسفية الأخرى؟ الإشكالية المشتركة هي إشكالية التواصل وإنشاء المعنى المفتوح وبالتالي بلورة «الكيان في العالم» أما الوصول إلى مشكلات الفلسفة من خلال الإهتمام بإشكال اللغة فلأن الفلسفة لغة أوّلا وثانيا لأن ما ينطبق على اللغة ينطبق على بقية المشكلات وثالثا لأن اللغة منغرسة أركيولوجيا في البراكسيس وهي تخترق بالتالي كل مناحي الفعل والنظر مما يجعلها وكأنها محور بقية القضايا فضلا عن «الدور الذي تلعبه اللغة في تقوُّم العالم المدرَك »[2]. وعليه كأن السؤال الثاني الذي وضعناه هو مجرد تنويعة للسؤال الأول إذ الأساسي في كل المؤسسات الإنسانية هو قدرتها على «تشعير» العلاقات الإنسانية وعلى تدبر الوجود تدبرا صدوقا، فـــ «كما الكلام يدل لا بالألفاظ وحسب وإنما أيضا بالنبرة والنغمة والحركات والهيئة، وهذا الفائض من المعنى يُظْهِرُ ليس أفكار من يتحدث وإنما مصدر أفكاره وكيفية وجوده الأساسية،

---

1 - R. Klein, *La forme et l'intelligible* مرجع مذكور، ص 414. نفس الملاحظة يبديها ميخائيل سميث لكن مع توجيه العلاقة نحو الكينونة فـــ «الإدراك الحسي والتاريخ والتعبير هي مشكلات يضيء بعضها البعض الآخر تبادليا في علاقتها بالكينونة» (Michaël B. Smith, « L'esthétique de Merleau- Ponty »، مقال مذكور، ص 86). والواقع أن الربط بين الإدراك الحسي والتاريخ والتعبير قد كان أشار إليه مرلو- بونتي بالصفحة 94 من **علامات** وبالصفحة 123 من **نثر العالم** وهو ربط سنعود إليه في فصل : التاريخ، لبيان المسوّغات التي دعت مرلو-بونتي إلى العمل على تشكيل مفهوم التاريخ على شاكلة اللغة

2 - Merleau-Ponty, SC, pp.181-182، يقول مرلو-بونتي تأكيدا لهذا الدور الركيزي للغة «لعل الإنسان كما الأديب ليس بإمكانه أن يَمثُل للعالم وللآخرين إلا باللغة ولعل اللغة عند الجميع هي الوظيفة المركزية التي تبني حياة كما أثرا، وتُحوّلها إلى بواعث للحياة حتى معيقات وجودنا» (RC, p. 30)

كذلك الشعر إذا كان حكائيا ودالاً عرضيا فإنه مَاهَوِيًّا تتغيم للوجود »[1]. فإذا كان العنصر الشعري هو عنصر فائض المعنى فإن المؤسسات الإنسانية تعد «مؤسسات ميتة» إن هي غرقت في اعتيادية النثر. وينسحب الحكم ذاته على الأفراد إذ «المؤلف الذي يعجز عن تأسيس كلية جديدة وعن التواصل في صلب المخاطرة هو الذي لم يعد عنده ما يقوله »[2].

التأكيد على هذا البعد الشعري هو في ذات الآن تأكيد على تجسدية المعنى إذ في العلاقة الشعرية «"معجزة" "وحدة صوفية" بين الصوت والمعنى رغم كل ما نعرفه عن المصادفات التاريخية التي صنعت كل لسان »[3] –وعلى بنائيته التي بها تتأكد إستقلالية المبدع– حيث يكون «الكاتب ذاته شبيها باصطلاح تعبيري جديد يبتني ويبتكر وسائل تعبير ويتنوع وفق معناه الخاص. وما نسميه شعرا لعلّه ليس إلا ذلك الجزء من الأدب أين تتأكد هذه الإستقلالية بقوة »[4] –وعلى انفتاحه والتباسه حيث «يعترف الوعي الشعري أنه لا يمتلك موضوعه كليا وأنه لا يقدر على فهمه إلا من خلال إبداع حقيقي وأنه (الوعي) لا يصنع الوضوح بعملية استنتاجية وإنما بعملية إبداعية »[5]– وعلى شحنته التأويلية التي تُورّق الدلالات المستتبّة فحتّى إذا بدأ الشعر غير دال «فما ذلك نتيجة انعدام الدلالة وإنما لأنّ له دائما أكثر من دلالة »[6]– وعلى تصيّره على غير مثال فـ «لِمَ يكون التعبير عن العالم خاضعا لنثر **الحواس** أو لنثر المفهوم؟ إنه يجب أن يكون شعرا أي أن يوقظها ويعيد إستدعاءها كاملة قدرتنا التعبيرية المحض في ما وراء الأشياء التي سبق أن قيلت أو رئيت »[7]. على أن هذا التعبير الشعري ليس جنوحا إلى منزع صوفي وليس هو صيغة لا معقولة يقابلها نثر عاقل[8] ولكن من جهة ثانية ليس الشعر وحده هو الإبداع الذي تقابله تفاهة النثر بل

1– Merleau – Ponty, PhP, p. 176

2– Merleau – Ponty , Inédit, p. 407

3– Merleau – Ponty, RC, p.26

4- Merleau- Ponty, Inédit, p.407، نفس الفكرة تعود بالصفحة 295 من **علامات**: «يكفّ اللسان إذن عند الكاتب عن كونه (وهل قد كان؟) مجرد أداة أو وسيلة لإيصال مقاصد معطاة من قبل، إنه الآن يلتحم بالكاتب، إنه الكاتب ذاته، فلم تعد اللغة خادمة الدلالات، إنها فعل الدلالة ذاته. والإنسان المتكلّم أو الكاتب ما عاد له أن يتحكّم بها إراديا بأكثر مما يتعمّد الإنسان الحي تفاصيل أو وسائل حركاته»

5– Merleau – Ponty, N, pp. 76-77

6– Merleau – Ponty, RC, p.26

7 – Merleau – Ponty, S, p. 65 (التشديد من عند مرلو–بونتي)

8– «على الوعي الشعري وقد تجاوز موضوعه أن يعود إلى ذاته لكن دون أن يقدر قطّ على الإنفصال عن تاريخه» وعليه كأنّ همّ الجهد الإبداعي يتمثل «في البحث عن عقل لا يكون نثرا وعن شعر لا يكون لا معقولا» (N, p. 77)

«كل نثر عظيم هو أيضا إعادة إبداع للأداة الدالة التي تُدَار وفق تركيبة جديدة... النثر العظيم هو فن إلتقاط معنى لم تقع موضعته إلى حد تلك اللحظة «تيسير» بالنسبة إلى الذين يتكلمون نفس اللسان »[1]. هذا النثر الذي هو إعادة صهر وصوغ للّغة كما للعلاقات الإجتماعية من خلالها هو قدرة إبداعية تدفع عن اللغة انكفاءها على ذاتها وتدفع عن الجماعة استدامة الوهن وتدفع عن الذات وهمها الأنويّ لتعيد الكل إلى شراكة أولى منها تتنامى المعاني وتتوالد فَرقًا وتغايرا وانزياحا عن الثابت الذي يطاول بقوّة كبحه طاقة التخصيب التي في التكلم، وإذن « حتى في فن النثر تحمل الكلمات من يتحدث ومن يصغي إليها إلى عالم مشترك موصلة إيّاهم إلى دلالة جديدة عن طريق قدرة تعيين تتجاوز تعريفها المتداول وعن طريق حياتها الخفية التي حيتها وتواصل حياتها فينا »[2].

على هذا النحو كان النثر يرتقي إلى مقام الشعر لا في اللغة وحسب وإنما في العلاقات الإنسانية أيضا حيث تتنادى الحريات وتتصادى. بهذا المعنى ألا تكون العلاقة الشعرية هي العلاقة الحرة؟ ألم يقل مرلو-بنتي إن «**دستور الآثار الفنية هو الحرية** »[3]؟ أوَ لاَ يكون الشعر – من حيث هو مرادف الإبداع- هو موطن الحرية؟ أوَ لاَ يكون الحديث عن الحرية هو الحديث عن المعنى من حيث أنهما لا يشكلان «لا ماهية عامة ولا جوهرا بالجنس ولا قوة تكوينية ولا معقولية فذّة »[4]؟ هذا البعد الإبداعي هو نقيض المحاكاة وهو بالتالي حدوث دون مثال أو هو «حرف المحاكاة وليس محاكاة الحرف »[5]، وليس يعني ذلك تحويل المعنى أو الحرية كليهما إلى نموذج لا يحاكي -فلو كانا كذلك لقتلهما العراء- ولا إلى محاكاة لا نموذج لها، إذ لو كانا كذلك لكانا فرقا محضا أو محض معاودة وفي كلتا الحالتين خسران لما به يقضي المعنى والحرية وقد قَضَيا أن لا يوجدا إلا حدوثا على غير مثال. فإذا لم يكن ثمة ما تقتدي به الحرية لأنها نسيج وحدها فإن حرية المعنى هي بالمثل غياب الأصل النموذجي الذي يُحَاكَى. وفي كتابات مرلو-بونتي عودة دائمة للحديث عن جدّة المعنى وعن غرابته والتباسه ولا تزمّنه، من ذلك مثلا أنه بالنسبة إلى الرسام المبدع «انفعال وحيد هو الممكن :الإحساس بالغرابة، ورومنسية وحيدة : رومنسية الوجود المتجدد باستمرار »[6] ومن

---

[1] - Merleau – Ponty, Inédit, p. 407

[2] - Merleau – Ponty, S , p.94, cf PM, pp. 122-123

[3] - Merleau – Ponty, Parcours, p.70 (التشديد من عند مرلو- بونتي)

[4] - J – Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*، مرجع مذكور ص 189 هامش عدد 1

[5] - نفس المرجع ونفس الصفحة

[6] - Merleau- Ponty, SNS, p.30

ذلك أيضا أن «الكاتب ذاته لا نصّ له يقدر على مقارنته بما يكتب ولا لغة له قبل اللغة، وإذا كان كلامه يُرضيه فذلك بفعل توازن يحدد الكلامُ ذاته شروطَه وبفعل كمال على غير مثال »[1]

غياب النص الأصلي أو النموذجي هو تأكيد الحدوث المتفرد للمعنى خارج أفعال النسخ ليكون المعنى هو فعل الكتابة ذاته ولا قدوة له غير استرساله في فعل التشكل، فإذا «لم يكن الفن محاكاة ولا هو من جهة أخرى صناعة وفق تمنيات الغريزة أو الذوق السليم »[2] فإن الكلام أيضا كما كنا حددناه «لا يختار وحسب دليلا لدلالة محددة سلفا شأن ما نبحث عن مطرقة لتسمير مسمار أو عن كلابة لإقتلاعه. إنه يتردد متحيرا حول قصد تدليل لا نصّ بين يديه يقتدي به، بل هو تحديدا بصدد كتابته »[3]. هذا النص الذي ينكتب حتى وإن لم يكن «خلقا من عدم» فإن صاحبه «قد حوّل الدلائل عن معناها المعتاد وتجرفني (هذه الدلائل) كدوامة باتجاه هذا المعنى الآخر الذي سألتقيه »[4]، إذ لا يفيد في شيء التعاطي مع كتاب «لا يحدثني إلا عما أعرف »[5] والتعاطي مع لغة تكون «مجرد دعوة لمن يسمع أو يقرأ ليكتشف في ذاته دلالات قائمة فيها من قبل »[6]. ففضيلة الكاتب إذن هي أن يتعلم لغة شخصية وأن يبدع لسانا وجمهورا خاصّا به، هي إذن إستئناف إبداع اللغة في مستوى أرقى »[7] وذلك الإستئناف الإبداعي هو تحرير اللغة وتخليصها من المرجع سواء كان «شيئا أو دلالة »[8] ليحيلها إلى ذاتها وليخرجها عن مألوفها وعاداتها وهو ما لاحظه مرلو-بونتي في كتابات ملارمية ورامبو مثلا، فهما يلتقيان رغم اختلافاتهما في «تخليصهما اللغة من تحكم "البداهات" ويعتمدان عليها لإبداع وتحصيل علاقات معنى جديدة »[9]. على أن هذا الإبداع والتحصيل هما

---

1 - Merleau – Ponty, S. p. 54

2 - Merleau - Ponty , SNS, p.30

3 - Merleau - Ponty , S , p. 58 ,cf PM , p. 64

4 - Merleau- Ponty , PM, p.19

5 - نفس المصدر، ص 18

6 - نفس المصدر، ص 21

7 - Merleau – Ponty, MPS, p. 14، جمهور الكاتب كما جمهور الرسام أو رجل السياسة ليس جمهورا جاهزا ينتظر كلمة السرّ، بل هو الجمهور الذي يشكله الأثر و«الآخرون الذين يفكر بهم ليسوا هم "الآخرون" الأمبيريقيون... إنهم الآخرون وقد أصبحوا على حال تمكنه من معايشتهم» (S, p. 92, cf (PM, p. 121

8 - Merleau – Ponty, S, p. 295

9 - نفس المصدر ونفس الصفحة، أنظر مثلا قصيد ملارميه المعنون: سونيتات عدة، وخاصة السونيتة الأخيرة التي فيها ما لا وجود له في أي قاموس من مثل Ptyx مثلا

فعل تجريبي، أي فعل مخاطر حتى وإن كان صاحبه متمرسا بصناعة الكلام، فـ «الكاتب كاحترافيّ لغة هو احترافيّ الخطر »[1] إذ كل ما يبنيه أو ينجزه –شأنه في ذلك شأن الرسام– إنما يتم بالمغالبة والمجازفة وضَنَى الجهد. فكما لا يكفي في الرسم أن تكون لنا أيْدٍ لنكون رسامين كذلك ليس يكفي في الكتابة التحذلق وسخافة وصفات «العصابات الأدبية» وزعم القدرة على الإرتجال[2].

في الكتابة تذكير بـ «**الكلام التلقائي** »[3] وبممارسة اللغة الشعرية التي «لا تمّحي إزاء ما توصله إلينا ذلك أن المعنى فيها يسترجع ذات الكلمات التي أستعملت لإيصاله وليس غيرها... فهنا الفكرة تنتجها الكلمات وما ذلك بناء على الدلالات المعجمية المرصودة لها في اللغة المشتركة وإنما بناء على علاقات معنى أكثر لحميّة وبسبب هالات الدلالة التي تدين بها (الكلمات) لتاريخها ولإستعمالها وبسبب الحياة التي تحياها فينا والحياة التي نحياها فيها والتي تنتهي من حين إلى آخر إلى هذه الإتفاقات المليئة بالمعنى والتي هي الكتب العظيمة ».[4] فضيلة الكتابة إذن هي معانيها اللاّمألوفة وجِدّة استعمالاتها وقدرتها على المبادءة وعلى ما تمنحه للدلالات القائمة من «أصوات غريبة تبدو لأول وهلة كاذبة أو ناشزة »[5] وعلى ما تجريه من «انحراف دقيق بالنسبة إلى الإستعمال المألوف »[6]. هذا الإبداع الذي كالبدعة كثيرا ما يخيف ويريبك ولذلك غالبا ما نركن إلى ما استتب من دلالات طلبا للسلامة إذ «الخوف من الجديد هو بالضبط الذي يُغلّون ويعيد تثبيت حتى الأفكار التي أبلتها التجربة

---

[1] – نفس المصدر ونفس المصدر

[2] – «ثمة ارتجال الرسامين –الأطفال الذين لم يتعلموا حركتهم الخاصة وبحجة أن الرسام يد يعتقدون أنه يكفي أن تكون لنا أيد لنرسم» (PM, p.78 و S, pp.64-65) ولكن ثمة ارتجال ناضج هو «ارتجال متواصل» (PM, p.92 و S, p.71) وهو «ارتجال من انتهى –ملتفتا إلى العالم الذي يودّ قوله وكل كلام عنده ينادي غيره من الكلام– إلى تكوين صوت مكتسب هو أشد حميمية فيه من صرخة أصوله» (S, p.65 و PM, p.78). وبالصفحتين 296 – 297 من **علامات** يلحّ مرلو–بونتي على ضرورة تخليص اللغة والأدب من اختلاقات الموهبة ومن جاهزية قوالب وأقمطة «عالم الأدب» ومن تعقد وسخف الإصطلاحات وقواعد النّظم

[3] – نفس المصدر، ص 296، (التشديد من عند مرلو–بونتي). كان مرلو–بونتي عبّر أيضا عن هذه التلقائية السابقة على الوعي التأملي بالصفحة 94 من **علامات** وبالصفحة 122 من **نثر العالم** حيث قوله «وكما عملية الجسد، عملية الكلمات أو الرسوم تظل غامضة لدي: الكلمات والخطوط والألوان التي تعبّر عني تخرج مني كما حركاتي، إنّها منتزعة مني بما أريد قوله كما حركاتي بما أريد فعله. بهذا المعنى يوجد في كل تعبير تلقائية لا تحتاج إلى أوامر ولا حتى تلك التي أودّ الإئتمار بها أنا ذاتي»

– نفس المصدر، ص 297

Merleau – Ponty, PM , p. 21 –

– نفس المصدر، ص 183

التاريخية »[1]، وتجد هذه الغلْونةُ من يرفع رايتها ويرهب بالتّحدار* كل ابتكار وبالتليد كل طريف لا في التصورات الثقافية المشتركة وحسب بل وفي الفلسفة ذاتها وهي التي تعلق الأمر فيها دوما بإنتاج المعنى، فقوى التعطيل «لا تقدم أي شيء إيجابي بل ولا تفعل شيئا أيضا لا في مجال النقد ولا في مجال التاريخ حين تكتفي برفع مفاهيم قديمة جاهزة كمومياءات موجهة إلى ترهيب كل إبداع دون أن تلحظ أن الفلاسفة القدامى الذين إستعارت منهم هذه المفاهيم إنما كانوا يفعلون ما تعمل (هذه القوى) على منع المحدثين من فعله »[2].

ومع ذلك فإنه يظل للإبداع قدرة إنفلاته التي بها يكون لا متزمنا ذلك أن «زمن الأفكار لا يتماهى والزمن الذي تظهر فيه الكتب وتختفي ولامع الزمن الذي تطبع فيه الموسيقات أو تمحى... فوجود الفكرة لا يتماهى والوجود الأمبيريقي لوسائل التعبير إلا أن الأفكار تدوم أو تفنى والسماء العقلية يتغير لونها »[3].

هذا الموقف المرلو-بونتي لن يكون بعيدا عنه ما ستحتفي به فلسفات الفرق تحت إسم الكتابة في تأكيدها على الجِدّة والتمفصل والتوزع والمسرحة أو السينوغرافيا فضلا عن كسر التطابق والإنعكاس لتحرير المعنى من المرجع ومن القصد بل ولتحريره هو ذاته من مركزيته ليوضع المعنى موضع معنى كقولنا عن الشيء أنّا وضعناه موضع نظر فـ « التدخل الإجتماعي لنص (وهو تدخّل لا يتم بالضرورة زمن ظهور النص) لا يقاس لا بحُظْوَته لدى متقبّليه ولا بوفائه للإنعكاس الإقتصادي-السياسي الذي يرتسم فيه... وإنما بالأحرى بالعنف الذي يمكّنه من تخطّي القوانين التي يسنّها مجتمع أو إيديولوجيا أو فلسفة لتتطابق مع ذواتها في حركة نسيقة لمعقول تاريخي. هذا التخطي إسمه : كتابة »[4]. من ناحيتة مرلو-بونتي كان يقول «لاوجود في الرواية لأخطاء ولحقائق وإنما توجد حيوات بالنسبة إليها الأخطاء هي سبيل الحقيقة أو الحقائق الجزئية شريطة أن تكون الرواية رواية

---

1 - Merleau – Ponty, S, p. 306.

*التحدار هي اللفظة التي يقترحها الأستاذ محمد أركون لتعريب لفظة Tradition

2 - G.Deleuze et F.Guattari, *Qu'est- ce que la philosophie ?*، مرجع مذكور، ص ص80-81

3 - Merleau- Ponty, PhP, pp. 247-248

4 - Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, coll « Points », Paris1971, p.16 .

من قبل كان شوبنهاور يقول : لو كنت اهتممت ولو للحظة بتأييد معاصريّ لكنت حذفت عشرين مقطعا من كتاباتي التي تجابه الأفكار الشائعة بل والتي هي جارحة في بعض الأحيان. إلا أنني أعدّها جريمة التضحية بحرف واحد منها لأجل اكتساب ودّ الجمهور» | Schopenhauer, *Le monde* [illegible] *volonté et comme représentation*, traduit par A. Buredeau, PUF, Paris, 12e éd 1989 ((1ère éd 1966), p. 13

وليست أداة دعاية »[1]. فما تنجزه الكتابة هو مقاومة الإحتواء والتدجين للخروج عن النص الميت ولإعادة توزيع الأدوار والصدور عن الفرق وليس عن التوحيد والتجانس لأن الفرق إفساد للحدود والتصنيفات التي تطمئنّ إليها المؤسسات وتبديد للسكون والتّماهي ذلك أنه «ما عاد ثمة شيء يعطي المعنى غير تغيير المعنى »[2]. من الأكيد وكما يقول فرنسيس بونج أن « اللغة والعقل "السليم" سيقاومان إلا أن عيبهما وضعفهما هما من الوضوح بحيث أنهما –فيما أفترض– سيخرجان مع ذلك (من المعركة) مشوهين نسبيا »[3]. فالقوى المعاوقة لا تسلّم بيسر ومع ذلك «يلتقي مطلب الشاعر مع مطلب الفيلسوف والرسام حتى لا يتعلق الأمر برؤية الأشياء طبقا لما صنعته منها المؤسسات الرمزية لعصر معين وإنما بالرؤية وفق الأشياء – دون أي قصد للتطابق ودون إعتقاد مسبق في التنضيد والإنطباق– وفي طية ما يتوضح وبالحركة ينتصب ويتوجّب »[4].

أن نرى وفق الأشياء وأن لا ننساق إلى الرؤية وفق القائم من الأمر معناه أن نعود إلى التلقائي أو العفوي أو إلى نبع المعنى الخام الذي ينهل منه الفن مثلا[5]، حينها « كالشيء تكون اللوحة للرؤية وليست للتعريف »[6]، إذ التعريف عملية مبنية لاحقة عن الإنعطاء الحسيّ أما ما يتبدّى فإنّما يتبدّى في حسيته فـــ «الشيء شيء لأنه مهما قال لنا فإنما يقوله لنا بذات تنظيم جوانبه الحسية »[7]، وعليه فإن تعريف أي جانب من جوانبه أو ملمح من ملامحه يتطلب تعريفه كله في فعل تبدّيه الذي لا فصل فيه بين المعنى والمظهر[8]. لكن ونحن نقول ذلك مع مرلو–بونتي لسنا نعني أن الحسّي ثابت لا يتغير ونحن نعود لننهل من ثباته كنبع للمعنى ولسنا نعني أيضا أن أعضاء الحس التي بها نلمس ونرى –«في الإدراك الحسّي

---

1 – Merleau–Ponty, Parcours, pp.69-70 تعود نفس الفكرة بالصفحتين 101 – 102 من نفس الأثر حيث التأكيد على أن الأدب الذي يغرق في الدعاية والتحزّب ينسى كونه أدبا

2 – Michel Serres, *Le tiers-instruit*, éd François Bourin, Paris 1991, p. 23

3 – Francis Ponge, *Pratiques d'écriture*، مرجع مذكور، ص 19

4 – Jacques Garellli, «Voir ceci et voir selon » , in *Merleau–Ponty, phénoménologie et expériences*, éd Jérôme Millon, Grenoble 1992, p. 98

5 – «بيد أن الفن والرسم بخاصة ينهلان من هذا النبع للمعنى الخام الذي لا تريد الفَعّاليّة أن تعرف عنه شيئا (OE, p. 30) «

6 – Merleau – Ponty, PhP, p. 373

7 – نفس المصدر ونفس الصفحة

8 – «الشيء هو هذا الجنس من الوجود الذي يتطلب فيه التعريف التام لصفة من صفاته تعريف الموضوع برمته وهو بالتالي ما لا تمييز فيه بين المعنى وبين المظهر التام» (PhP, p. 373)

الأوّلاني لا وجود لهذه التمييزات بين اللمس والرؤية »[1]- هي مما ينتمي للإنسان إنتماء الزعانف والخياشم للأسماك. بل الحسي كما الأعضاء التي تدركه يلتقي فيها «الإنساني والغير إنساني »[2]، وحتى الإنشاءات الرمزية الأكثر تجريدا كالفن والفلسفة لا تخرج عن هذه القاعدة[3] ولذلك حينما يعود مرلو-بونتي إلى سيزان مثلا، فإنما هو يعود إلى هذا الذي «يود رسم الطبيعة وهي تتشكل والنظام وهو يتولد بتنظيم تلقائي... فنحن ندرك الأشياء حسيا ونتفق حولها ونحن متجذرون فيها وإنه على قاعدة "الطبيعة" هذه نبني علومنا. إنه هذا العالم البدئي هو الذي أراد سيزان رسمه »[4]، بل وحتى الرسم التجريدي ذاته يظل عالقا بالحياة وبالعالم، فهو وإن كان يتحدث عن «نفي العالم أو رفضه »[5] فإن ما ينجز يظل يفوح برائحة الحياة وتظل حرية المبدع عاملة في إعادة صوغ علاقات الأشياء والكلمات لإيجاد توافقات جديدة. فـــ «الرؤية والفعل وقد تحررا يزعزعان ويجمعان من جديد موضوعات العالم عند الرسام والكلمات عند الشاعر »[6]. وحتى لو سلّمنا بغياب الموضوع الذي يستعيض عنه الرسام بلعبة الألوان فإن «ما يعوّض الموضوع ليس هو الذات وإنما هو المنطق الإيحائي للعالم المدرك »[7]، وعليه ليس لنا أن نبحث عن المعنى لا في الذات ولا في الموضوع. فالمعنى ليس في المرجع ولا هو أيضا في الذات المنتجة للأقوال والأفعال و«بالفعل يعتبر مرلو-بونتي أن هدف البحث المبدع إنما يكمن في إكتشاف "معنى أول" للموضوعات المعيشة، معنى يمثّل الطبيعة في التجربة الأولانية الماقبل موضوعية والماقبل مُمَوْضِعة. هذا الإكتشاف يجب أن يكون قابلا للتحول إلى "تعبير" أصيل وجديد متولد هو ذاته من هذه

---

1 - Merleau – Ponty, SNS, p.26

2 - Merleau – Ponty, PhP, p. 462

3 - «الفلسفة كإبداع (ولادة) ولا سند لها غير ذاتها -ذلك ما لا يمكن أن يعدّ الحقيقة الأخيرة: لأنها ستكون إبداعا يهدف إلى التعبير بالولادة عما هو بذاته (**العالم المعيش**)، فهي إذن تنفي ذاتها كمحض إبداع. إن زاوية نظر الإبداع والولادة الإنسانية- وزاوية نظر "الطبيعي" (**العالم المعيش كطبيعة**)، كلتاهما مجردتان وغير كافيتين وليس بإمكاننا الإستقرار في أيّ من هذين المستويين. يتعلق الأمر (إذن) بإبداع يستدعيه ويولّده **العالم المعيش** كتاريخية فاعلة وكامنة تواصله وتكون شاهدة عليه» (VI, pp.227-228، (التشديد من عند مرلو-بونتي))

4 - Merleau – Ponty, SNS, p. 23

5 - Merleau Ponty, S, p. 70

6 - نفس المصدر، ص 71

7 - نفس المصدر ونفس الصفحة

التجربة. إنه المعنى الأصلي والجديد للواقع هو الذي يصلنا عبر تجربة الرسام والشاعر والفيلسوف »[1].

إذن إذا كان للمعنى موقع فإنما هو موقع التقاطع والتقالب وانقلاب العين أو هو اللاّموقع من حيث هو الخلاء أو البياض الذي تتم فيه الحركة أو هو الفرق الذي يمكّن من التّخلّق والتمايز والتغاير، لذلك يذهب مرلو-بونتي إلى أن «معنى ما سيقوله الفنان ليس موجودا في أي مكان، لا في الأشياء التي ليست بعد معنى ولا في ذاته وفي حياته الغُفْل »[2]. فإذا لم يكن للمعنى وجود لا في المرجع ولا في القصد، لا في الموضوع ولا في الذات و«بما أن "حقيقة" الفن ليست تطابقا مع واقع خارجي نقترب منه تدريجيا ولا هي إرادويّة إعتباطية وذاتية مطلقة لا علاقة لها بعالم موضوعي (إذ أي معنى يمكن إسناده لذاتية دون واقع خارجي يواجهها؟) فإنها لا يمكن أن تكون غير الرجوع المستمرّ إلى هذا الوجود الشّكّيل »[3]. إذا كان للوجود عدة مداخل يُنفَذ منها إليه وإذا كان الإنسان هو الكائن في العالم مفتوحا عليه فإن علاقة الإنسان بالعالم لم تعد علاقة تصورية وأولَى برؤية المبدع أن لا تكون كذلك أيضا فـ «رؤية الرسام لم تعد إطلالة بصرية على **خارج** أو علاقة "فيزيائية-بصرية" بالعالم وحسب والعالم ما عاد يوجد قبالته تصوريا : الرسام بالأحرى هو الذي يتولّد في الأشياء كأنما بتركُز المرئي ونموّه الذاتي »[4]. فكأنما هاجس مرلو-بونتي هو فعل التصوير قبل التصور ورغبة الإبصار قبل التبصر حفاظا على هذا «الحدث وهو بصدد الحدوث »[5]. على أن هذا التأكيد وإن كان يؤشّر على تصيّر المعنى معنى فإنه يؤكد مرة أخرى على إنتماء الإبداع إلى العالم والتوغل في صمته وعلى خواء الإلهام "الطبيعي" الذي يزعم الكثيرون امتلاك مفاتيحه التي بها يَلجُون عالم الإبداع. فــ «على المرء ليكون مُلهَما أن ينغمس في كل لحظة في البحث والعمل وأن يكثف البصر »[6] لا لأنه وحده يرى الأشياء بل لأن الأشياء تراه أيضا ولذلك «لا يُنجَز الأثر بعيدا عن الأشياء وفي أحد المخابر الحميمية التي تكون للرسام ووحده بيده مفتاحها»[7]. لا تعويل إذن على قدرة الذات وحدها أيا كانت فذوذيتها لأنّ

---

1 - Anna-Teresa Tymieniecka, «Nature, individualisation, homme», in *Maurice Merleau- Ponty*, Le psychique et le corporel, Aubier, Paris 1988, p. 197

2 - Merleau- Ponty, SNS, p. 32

3 - Michaël B. Smith, «L'esthétique de Merleau – Ponty»، مقال مذكور، ص 8

4 - Merleau – Ponty, OE , p.69

5 - Merleau – Ponty, S, p.71

6 - Francis Ponge, Pratiques d'écriture، مرجع مذكور، ص 47

7 - Merleau-Ponty, S, p. 68, cf PM, p.86

في مثل هذا التعويل سقوطا في الإرادوية التي هي «في الأدب كما في غيره مجردة واصطناعية »[1] لأنها تغفل الطواعية والتقبلية والإنفتاح، وحينها يكون الأمر كما مع الحرية تناسيا للعرضية والتناهي والوقائعية وإقبال آلما يحدث، ثقة بفحولة الذات التي كثيرا ما تنسى كيانها العطوب.

إذا كان هيدغر مثلا ذهب إلى أن الفن –إبداعا وتلقّيا– قد تحدد في العصور الحديثة بحرية الكائن الذي شِرْعَتُه الإلهام أو العبقرية[2] فإن مرلو–بونتي لا يرى في حرية الإبداع –وإبداع المعنى تخصيصا– تحللا من الأوضاع وانفكاكا عن الوجود العيني وخروجا عن التاريخ بل هي انغراس في الإدراك الحسي وفي الوجود المعيش وفي لحم العالم وفي التباس الوجود. فـ «فعل الفنان أو الفيلسوف هو فعل حرّ لكن ليس دون باعث. حريتهما تكمن في قدرة الإلتباس... وفي مسار الإنقلاع... إنها تتمثل في الإضطلاع بوضع فعلي بإعطائه معنى مجازيا في ماوراء معناه الخاص »[3]. هو ذا الإنشاء الإنساني المفتوح على التأويل وعلى كثرة المعاني لكن دون تنكر لصلابة الأرض ولعراقة ما لا تعيه الذاكرة حتى وإن كنا نعلم أنه «في كل واحد منا الملك ميداس الذي يهدد بتحويل كل ما ينظر إليه إلى فكرة بما في ذلك واقعنا الخاص »[4]. الوعي بخطر الإنزلاق إلى الرؤية التصورية وإلى «فكر التحليق» هو في ذات الآن عمل على أن تكون «رواية وقصيد ولوحة وقطعة موسيقية أشخاصا أي كائنات لا نطال معانيها إلاّ تماسّا وهي تنشر دلالاتها دون مبارحة مواقعها الزمانية والمكانية »[5]، ولعل ذلك هو ما لا يفهمه النقاد حق الفهم إذ هم تعاملوا خارجيا و"موضوعيا" مع الأشياء والأعمال التي «يستحيل أن تعوّض معرفتُنا بها تجربةَ الأثر ذاته إلاّ أنّها تساعد على اختبار الإبداع وتدلّنا على هذا التجاوز الذي يراوح مكانه والذي هو التجاوز الوحيد دون عود »[6]. فالنقد كأنه لغة من درجة ثانية تحلل وتوضح ولكنها تخسر وهج الأشياء والكلمات لانشغالها بالفكرة متناسية أن همّ المبدع ليس هو «القبض على أفكار محض، بل

---

1 – Merleau-Ponty, Parcours, p.71

2 – «الإنسان الذي يبدع بحرية ويحقق ذاته من خلال إبداعه، به تصبح **العبقرية** هي شرعة الكائن الإنسان الصدوق. وعلى نفس الشاكلة، تقبّل الفنّ والكيفية التي نحصّله بها –درجة هذا التحصيل– هما بدورهما مقرران بدءا من طرف ملكة حكم الإنسان المعتمد على ذاته، عن طريق الذّوق» [M. Heidegger, *Schelling, Le traité de 1809* مرجع مذكور، ص 63، (التشديد من عند هيدغر)]

3 – Merleau-Ponty, PhP, p.201

4 – Robert Klein, *La forme et l'intelligible* مرجع مذكور، ص 418

5 – Merleau–Ponty, PhP, p.177

6 – Merleau–Ponty, S, p. 80, cf PM, p.106

القبض على هذه الأفكار مع ما ليس فكرة »[1]، وأن «رساما مثل سيزان وفنانا وفيلسوفا ليس عليهم إبداع فكرة والتعبير عنها وحسب وإنما أيضا إيقاظ التجارب التي ستجذّرهم في الأفراد الآخرين »[2]. فالنقد في بحثه عن الإمساك بالموضوع ينسى فروقات المعنى وثراءه وجِدّته التي بها يمنح مخيالنا وتجربتنا وجهات غير مسبوقة ويكون «أشبه مايكون بهذه التوصيفات لوجه على جواز سفر وهي توصيفات لا تمكننا من تخيّله »[3] ولذلك فإن النقد وإن كان ضروريا فإنه قليلا ما يطال دروب المعنى التي يفتح عليها الإبداع ولعله لأمر كهذا كان فرنسيس بونج يقول : «ليطمئن النقاد : ليس لهم أن يقرأوا كتابي فأنا لم أصغه **بالفرنسية** »[4]. هذه السخرية اللاّذعة تؤشر مع ذلك على أن للمبدع لغة أخرى داخل نفس اللسان وعلى أن المعنى الإبداعي يندّ عن المحاصرة النظرية لتقعيدات وقوالب النقد إلى حدّ إعلان غربته وعصيانه.

لكن حتى إذا كنّا لا نعرف تدقيقا ما الذي وقع إبداعه فالمؤكد أنه لم يُبدَع من عدم وحتى إذا حوّل الإبداع صورة الأشياء وصورة العالم في أعيننا وحتى إذا انتقلنا من مستوى إلى مستوى فإنّا لا نبرح نفس العالم ولا تكف الأشياء عن الوجود ولا نكف نحن عن تنفس العالم ولا يكف الفنان عن إعادة صوغه[5] فكأن في الإبداع ما يشبه المبدأ السبينوزي المؤكّد على دوام الوجود واستمراره والمحافظة عليه[6]، ذلك أن «تاريخ الأدب والفلسفة ليس

---

1 - Merleau–Ponty, Parcours, p.77

2 - Merleau – Ponty, SNS, p.33

3 - Merleau – Ponty, PM, p.128، نفس الفكرة قائمة بعبارات مختلفة بالصفحة 98 من **علامات**

4 - Francis Ponge, *Pratiques d'écriture*، مرجع مذكور، ص63 (التشديد من عند بونج)

5 - نجد تدليلا على هذه الفكرة في أكثر من موقع من آثار مرلو-بونتي. «ما يُبدَع لا يُبدَع من عدم ونحن لا نعرف على وجه الدقة **ما** وقع إبداعه (إنقلاب العين)، إلا أن المؤكد هو أنّا لا نقدر على التصرف وكأن ما قيل لم يقع قوله، فلم تعد الأشياء هي الأشياء ولا العالم هو العالم» (CC, pp. 203-204 (التشديد من عند مرلو-بونتي)). «عندما ننتقل من مستوى الأحداث إلى مستوى التعبير فنحن لا ننتقل إلى عالم آخر : نفس المعطيات التي كنا نخضع لها تصبح نظاما دالاّ... وهي وإن انقلبت أعيانها فإنها لا تكف عن الوجود» (S, p.80 و PM, pp.105-106)، «أن نحيا في الرسم هو أيضا أن نتنفس هذا العالم خاصة بالنسبة إلى من يرى في العالم شيئا للرسم، بشكل ما كل إنسان هو ذاك» (S, p.81 و PM, p.106). «لا وجود لسببية ثانية فوق سببية الأحداث تجعل من عالم الرسم "عالما فوق حسي" له قوانينه الخاصة» (S, p.85 و PM, p.113)

6 - Spinoza, *Ethique*، مرجع مذكور، القضايا 6 و7 و8 من الكتاب الثالث. كان بونان عبّر عن ذات الفكرة في معرض حديثه عن استيتيقا مرلو-بونتي بقوله: «من اليقيني هنا أن الفن يعيننا على الإصرار على كينونتنا بتغذيتنا بكينونة الآخرين كما هو يقيني أيضا أن التجربة الإستيتيقية تكشف لنا سر الإبداع

تاريخ الفكر وحسب بل هو تاريخ الكينونة... ولأنه يأتي من هذه المنطقة في ما تحت الأفكار ويتوجه إليها تكون للأدب مهمة فريدة ذلك أنه في هذه المنطقة يكون المكين والمستديم والكينونة. تلك المنطقة هي ما لا يستعاض عنه بالنسبة إلى الفلسفة ذاتها »[1]. هذا المصدر الثّرّ لــ «المعنى الحبيس» هو الذي على أساسه ينبني كل إنشاء وكل إضافة وكل إبداع من خلال العمل والدربة والمعاودة فــ «الفنان ذاته إنسان عامل يعثر من جديد كل صباح على نفس التسآل في صورة الأشياء وعلى نفس النداء الذي لم ينته قط من الإجابة عليه. وفي نظره أثره ليس مكتملا أبدا، إنه بصدد التشكل دوما »[2] ذلك أن الأثر التام أو الناجز ينغلق على ذاته ويسوّر معناه بينما الصيرورة والإنفتاح واللاّإكتمال هي التي معها تكون «حظوظ الأخطاء والإنحراف والفشل جسيمة. إلا أن الناموس المحتوم للذين يكتبون ويعملون أو الذين **ينخرطون في الحياة العامة** –أي كل العقول المجسّدة في نهاية الأمر– هو أن ينتظروا من الآخرين أو ممن يعقبونهم إتماما آخر لما يقومون به –**آخر وهو ذاته**– كما يقول بيغي بعمق »[3]. تلك هي صيغة **الفرق والمعاودة** أو هو العَوْدُ المختلف أو هو التجاوز المراوح مكانه أو الإرتحال دون مغادرة وتلك جميعها تعبيرات على أن الأمر في إبداع المعنى ليس أمر جدلية ظافرة أو تقدم لا نكوص فيه أو إنعكاس مرتبط آليا بنمط الإنتاج وشروطه وإلا كيف نفهم ثراء وخصوبة «نتاجات الثقافة التي تستمر قيمتها بعد ظهورها وتفتح مجالا من البحوث أين تتجدد بلا إنقطاع »[4]. ذلك التجدد الدائب هو الذي يجعل «المعنى يتجدد مع ما يتهدده من انحلال، إنه معنى حلزوني ومطابق للتعريف البرغسوني للمعنى الذي هو « حركة فكر أكثر منه شيئا مفتكرا ووجهة أكثر منه حركة »[5].

الذي هو إبداع متواصل بوضعنا في تساوق حركته الداخلية التي يجب فهمها **كتكوّن**». Ronald Bonan, *L'esthétique de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص 117 (التشديد من عنده))

[1] - Merleau – Ponty, CC, p.204

[2] - Merleau – Ponty, S, p. 73, cf PM, p.94

[3] - Merleau–Ponty, S, p.236 (التشديد من عند مرلو-بونتي). ردد مرلو-بونتي أكثر من مرة عبارة هوسرل : «التحدار هو نسيان الأصول». (S, p. 74 ; PM, p.96 ; S, p.201) وهو نسيان بقدر ما يقر بالذين بقدر ما يحرر منه لأنه يلغي السببية الآلية. فليس بإستطاعة الرسام مثلا أن يتبين «ما يعود إليه وما يعود إلى الأشياء وما يضيفه العمل الجديد إلى الأعمال القديمة وما استعار من الآخرين وما هو خاص به. هذه الإستعادة الثلاثية التي تجعل العملية التعبيرية وكأنها خلود موقت ليست إنقلاب عين وحسب بالمعنى الخرافي – معجز وسحر وإبداع مطلق في عزلة عدائية– إنها أيضا إجابة على ما يطلبه العالم والماضي والأثار التي أنجزت، إنها إتمام وتآخي» (S, p.73 ، PM, p.95)

[4] - Merleau Ponty, S, p.74, cf PM, p.96

[5] - Merleau – Ponty, S, p. 236

هذا المعنى الحلزوني أو الإلتفافي هو الذي تتداخل فيه الأبعاد وتذوي فيه الحدود والفواصل وتتزاحم فيه المصادر وتتآنى فيه الأزمنة في الحاضر الذي هو زمنها جميعا وفي العالم الذي تنتمي إليه جميعها ذلك أن «الهاجس الذي به يبحث كل زمان عن سلف له كما يقول آرون، هو مع ذلك غير ممكن إلا لأن كل الأزمنة تنتمي إلى ذات الكون »[1]. هذا الانتماء لذات العالم وهذا الترسب يمنعان من الاستباقات السهلة ومن الاستنتاجات الاعتباطية ويمكنان من إدراك العمليات التي ننتقل بها من الدلالات القائمة إلى تلك التي تُبتَنى بانغراسها في ترسبات التعبير وفي رغبة استرداد العالم وفي الجذر التحاوري مع الذات ومع الآخرين فـ «لا وجود أبدا في الحياة لحرية لا تتمخض عن وضع ننطلق منه. تعبير الذات عن ذاتها والذي سيكون إبداعا لعله لا يوجد إلا بشرط أن يكون معبرا بمعنى ما عما قمنا به سابقا. وحريتي في علاقة أيضا مع ما سأقوم به، وأراهن أنا ذاتي على ما أقوم به لحظة أتصرف »[2]. وكما الحال مع الذات التي لا تعرّي ماضيها من معناه بل تعيد شحنه بمعنى فريد ولا تغفل علاقتها بالآخرين حتى وهي تعبّر عن ذاتها[3] ولا يقصي فيها ما تضيفه ما كانت اكتسبته ولا يلغي فيها ما ابتكرته ما فيها من معطى، كذلك «(الـ) كاتب (الـ)عظيم حقا يلامس الأبدي وهو يحيا زمانه »[4] وكذلك «عملياتنا التعبيرية الراهنة عوض طرد سابقاتها والحلول محلها وإلغائها ببساطة، هي تنقذها وتحافظ عليها وتستعيدها من حيث أنها تشتمل على بعض الحقيقة، وتحدث نفس العملية إزاء العمليات التعبيرية للآخرين سواء كانت قديمة أو معاصرة »[5]، على أن الأساسي في كل ذلك هو نجاح التعبير الذي يستنهض معاني مستجدّة في ذات العالم المعيش، ونجاح العبارة «ليس مجرد نداء يوجهه الكاتب للدلالات التي تشكل جزءا من قبليّ الفكر الإنساني : إنه بالأحرى يستثيرها عن طريق الدربة أو بواسطة ضرب من الفعل الموارب »[6]. فنحن لا نُقبل على الدلالات إقبالنا على إرث نتوزعه فنستهلكه وإنما «يتعلق الأمر بإنتاج نظام عَلاميّ يسترد بانتظامه الداخلي مشهد تجربة، وعلى

---

[1] - نفس المصدر، ص 75

[2] - Merleau–Ponty, MPS, p. 565

[3] - توجد في حياة الفرد لحظات خصبة حيث يكون معبرا عن ذاته بخاصة وحيث يشحن بعض معطيات ماضيه بمعنى غير متوقع وخاص به، ويجد له دلالة بواسطة شيء ما ينبثق فيه أو من حوله. تعبير الذات عن ذاتها هو إذن تبادل بين ماهو معطى وبين ما سيقع إنجازه. وعندما يتعلق الأمر بالتعبير في الحياة يجب القول إن الإبداع التعبيري مضطر أيضا لأخذ الآخرين في الحسبان» (MPS, p.565)

[4] - Merleau–Ponty, Parcours, p.101

[5] - Merleau – Ponty, S, p. 119

[6] - Merleau – Ponty, Inédit, pp. 406-407 (التشديد من عند مرلو– بونتي)

تضاريس هذا المشهد ونقاط قوته أن تؤدي إلى نحوٍ عميق وإلى نمط من التأليف والقصّ يفككان العالم واللغة المألوفين ويعيدان صنعهما »[1].

إجمالا، إبداع المعنى وإنتاجه واقتسامه ليس أمرا ميسورا ومهيئا للأفراد والجماعات في كل آن وحين وإنما هو ككل أمر جلل تحكمه الندرة في ظل المستتب والمستبد من الأقوال والأفعال. إلا أن اللحظات الحاسمة التي تخترق القائم من الأمر هي التي يُبدَع فيها المعنى كمعنى مفتوح يحمل على التأويل ويتميز بالجِدة واللاتزمن ويقوم ضد التدجين والاحتواء، يتعاطى "شعريا" مع الوجود ويُنجَز في صلب التجريب والمخاطرة مع ما يتهدد تجدده من تفكك، يتجسد تفهما والتباسا وتصيّرا بانتمائه إلى العالم إذ لا معنى يكون من عدم أيّا كانت طاقة انعطائه وأيّا كان جود وجوده وأيّا كانت قدرة الذوات العاملين على تجسيده، فالمعنى موقع تقاطع تجدُّده في تغيّره ووحدته في توزّعه واستقامته في انحرافه ومع ذلك لا يلغي انفلاتُه ترسّباتِه إذ حريته بناء واستعادة دون محاكاة. ولعله لهذه الاعتبارات جميعا قد يتميز المعنى عن الدلالة تميز الكلام عن اللسان وتميز الإبداع عن الإتباع.

2. المعنى والدلالة

يذهب هوسرل في البحوث المنطقية إلى القول إن «الدلالة مرادفة عندنا لـــلمعنى »[2]، وهو ترادف ناتج عن كيفية استخدام هوسرل لمفهوم التعبير إذ «يعود إلى مفهوم التعبير أن تكون له دلالة وذلك تحديدا ما يميزه عن بقية الدلائل... وإنه في الدلالة تتشكل العلاقة بالموضوع وبالتالي استخدام عبارة لها معنى والإحالة على الموضوع بواسطة عبارة ما (تصوُّر الموضوع) هما نفس الشيء »[3]. فمفهوم التعبير عند هوسرل «يختلف عن التعيين والإظهار والبرهنة. والمعنى هو المعبَّر عنه »[4] وهو مختلف عن «الموضوع المادي وعن المعيش السيكولوجي وعن التصورات الذهنية وعن المفاهيم المنطقية »[5]. وبالفعل قد كان هوسرل ميز «بين عدم وجود الموضوع وبين غياب الدلالة »[6] تفاديا للمماهاة

---

1 – Merleau – Ponty, RC, p. 40

2 – E.Husserl, *Recherches logiques*، مرجع مذكور، الجزء الثاني، ص 59 (التشديد من عند هوسرل)

3 – نفس المرجع، ص 61

4– G. Deleuze, *Logique du sens*، مرجع مذكور، ص 32

5– نفس المرجع ونفس الصفحة

6 – E. Husserl, *Recherches logiques*. مرجع مذكور، ص 62

بين الدلالة والموضوع أيّا كان ذلك الموضوع عينيا أو سيكولوجيا أو صوريا وإذن «يمكن أن توجد دلالات عبثية أي دلالات فيها معنى مقصود لكن دون إمكانية إشباع حدسي »[1] وهو ما يعني أن في التحليلات الهوسرلية تجاوزا للمعنى المنطقي من حيث هو «المقابل الثابت لكل أفعال الدلالة التي تعني **نفس الشيء** »[2]. لكن مع ذلك يظل المشروع الفينومينولوجي الهوسرلي محكوما في جملته بجدلية المعنى والحضور «فلأن القصدية تتجه إلى المعنى – الذي يحدد الحضور بمثل ما تتجه إلى الحضور الذي يُشبِع المعنى– تكون الفينومينولوجيا ذاتها ممكنة »[3]. هذه الفينومينولوجيا التي تميز «استباقا لوحدة المعنى التي تمكّن من **تحديد** دفقِ إظّهارات الشيء »[4] أو تجعل من المعنى «وحدة تفكرية موضوعية كملازم قصدي لفعل الإدراك »[5] يرى فيها ريكور موطنا لأفلاطونية هوسرل[6] في حين يرى دي لوز في هذه التحليلات الهوسرلية التقاء «بالمصادر الحية لاستلهام رواقي»[7]، ذلك أن المعنى ليس مجرد تعيين أو تسمية بل هو قائم في العبارة التي تقوله «دون أن يتماهى مع القضية التي تعبر عنه بأكثر من تماهيه مع حالة الأشياء أو الكيفية التي تُعيّنها القضية»[8]. وعلى أية حال فإن ما نستشعره من قراءتَيْ ريكور ودي لوز –وإن اختلفتا– هو العمل على بيان نوع من التمايز بين المعنى والدلالة سواء بالإشارة إلى مستوى غير منطقي مع ريكور أو بالإشارة إلى استلهام منطق المعنى من الأمبيريقية مع دي لوز الذي يؤكد بوضوح أن «المعنى لا يتماهى مع الدلالة ذاتها بل هو ما يُسنَد بشكل يحدد الدال من حيث هو دال والمدلول من حيث هو مدلول »[9].

---

1 – Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 11

2 – نفس المرجع ونفس الصفحة (التشديد من عند ريكور)

3 – نفس المرجع ونفس الصفحة

4 – نفس المرجع ونفس الصفحة (التشديد من عند ريكور)

5 – G.Deleuze, *Logique du sens*, p. 32، مرجع مذكور، ص 32

6 –فينومينولوجيا المعنى المحكومة بعلاقة الخواء–الملاء وبجدلية المعنى والحضور والتي عبرت عنها مرحلة **البحوث المنطقية** «هي التي تشكل الأفلاطونية الأساسية لتلك المرحلة أكثر بكثير مما يعبر عنها الأقنوم الأخرق لـ "الدلالات في ذاتها" الذي أوصله (هوسرل) إليه في بعض الأحيان السجال ضد النزعة النفسانية» (P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*، مذكور، ص 11)

7 – G.Deleuze, *Logique du sens* ، مذكور ص 32

8 – نفس المرجع، ص 34

9 – نفس المرجع، ص [illegible]

من جهته كان مرلو- بونتي يتحدث عن عدم خلوص الأفكار ليرى فيها فائضا للمدلول على الدال »[1] وعن «الظاهرة المركزية للغة (التي) هي الفعل المشترك للدال والمدلول »[2]. وفي كلتا الحالتين لا يعادل الفكر المفكِّرُ الفكرَ المفكِّر ولا تعادل الدلالاتُ القائمةُ الدلالاتِ الصائرة[3] ولا تعادل «الدلائل التي حنّطها اللسانيون الدلائل في سيولة ظاهرات اللغة وفي سيولة **المعنى وهو يتصير ويعتكس** »[4] وبالتالي لا تعادل الدلالة المعنى إذ «لكلمة "معنى" بعد أعمق ودلالة أنطولوجية، بينما تحمل "الدّلالة" بعض الإلتباس : فهي تتماهى مع المعنى تارة وتعبر عن الأفقية وعن الجانب العلمي المحض واللامفارق للأشياء تارة أخرى. وفي كل الأحوال يفترض المعنى دائما دلالة يسعى إلى تجاوزها »[5]. فإذا كان للمعنى هذه الأهمية الأنطولوجية وهذا الإنغراس في المعيش وهذه القدرة على التعالي الفاعل، فإن مغرسه بالضرورة هو **التجربة** و«ليس لنا أن نبحث عن مصدر المعنى في الدلالات لمحض. فبتأكيد **أولوية الوجود على الفكر**، من الضروري مساءلة الفكر الخام والوجود

---

1 - Merleau- Ponty, PhP, p. 447

2 - Merleau-Ponty, S, p.119. يشير أكثر من مفكر إلى أنه لا يجب أن نفهم استخدام مرلو-بونتي للفظَيْ دال ومدلول من منظور سوسيري. « لفظا "مدلول" و"دال" لا يجب أن يفهما بالمعنى الذي حددته لهما اللسانية السوسيرية (مفهوم وصورة حسية). "مدلول" يوافق نظام الدلالات اللغوية متضمنا الدليل اللساني بكل وجوهه و"دال" يشير إلى الإظّهار الدقيق لمعنى ما لحظة حدوث فكرة» (Yves Thierry, *Du corps parlant*, Ousia, Bruxelles 1987, p. 47, note 21). من جهة ثانية إذا كان للقصدية حركة مضاعفة هي التوجه نحو الدلالة والتجذر في الكلام فإنها لا تناظر «التمييز بين دال ومدلول بما أن العلاقة ذاتها بين وجهَيْ الدليل هذين هي مفترضة في الوجه الثاني للقصدية...(أي في) الإنعكاسية الداخلية» (نفس المرجع، ص ص 37-38 هامش عدد 18). من جهته يذهب ميخائيل سميث إلى توسيع الدائرة مبينا أن العلاقة بين اللغة القائمة واللغة المقوّمة أو بين الكلام المتكلَّم والكلام المتكلِّم لا تناظر القسمة السوسيرية بين اللسان والكلام وبين السانكروني والدياكروني. فالعلاقة ذات الاتجاهين التي يركز عليها مرلو-بونتي تجعل وحدة الدليل أقل هووية وتجعل القسمة لسان/كلام أكثر تكافلا (أنظر: Michaël Smith, «L'esthétique de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص ص 92-9). أما مارك ريشير فيؤكد أن «الدليل لا يقبل التحليل إلى دال مادي ومدلول (دلالة) ذهني أو فكري إلا بضرب من التجريد الذي ليس مشروعا إلا في مستوى معين. بأكثر دقة القانون المؤسّس رمزيا لا يصبح دالا إلا كدال **للــمعنى في** الانحراف الأصلي للمعنى عن ذاته» (Marc Richir, «Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse»، مقال مذكور، ص 182، (التشديد من عند ريشير))

3 - أنظر تباعا PhP, p. 447 و S, p.119

4 - Marc Richir, «Merleau-ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse»، مقال مذكور، ص 182 (التشديد من عنده)

5 - Socratis Délivoyatzis, *La dialectique du phénomène*، مرجع مذكور، ص 32 هامش عدد [illegible]

الخام والإستعاضة عن الكوجيتو بـــانفتاح الوجود وتعويض التقابل ماهية-واقعة باللجوء إلى التجربة »[1]. وقد مرّ معنا أن حدّدنا التجربة في الفصل الأول من هذا الباب على أنها محنة وامتحان وكلٌ مفتوح ومتعدد المستويات ينِدّ بثرائه عن كل ضروب التسييج أيّا كانت إيديولوجية أو منطقية وينفتح على آفاق لا يُستبعد منها حتى الحلمي والغرائبي. وقد كان دي لوز أشار إلى أنه «من البيّن أن نلاحظ أن كامل الأثر المنطقي يتعلق مباشرة بـــالدلالة وبالعلاقات التضمينية وبالنتائج ولا يتعلق بالمعنى إلا بشكل غير مباشر -وذلك تحديدا- بواسطة المفارقات التي لا تحلها الدلالة بل وتصنعها. على العكس من ذلك يتعلق الأثر العجائبي مباشرة بـــالمعنى ويُلحِق به مباشرة قوة المفارقة »[2]. فالدلالات تعمل في القواعد والقوانين وفي البراهين والاستنتاجات وعلى أية حال في ما لامجازفة ولا تهديد فيه نتيجة الثقة بوضوحه أو بداهته أو استتبابه أما المعنى فيرتاد مرتحلا عمل الفكر وسلوكات الجسد ومسارات المحسوس ولحم العالم والتاريخ. بصيغة أخرى كأن مجال الدلالة هو مجال التصور ومزدرع المعنى هو شرط الإمكان المادي لذلك المجال[3].

قد لايقتصر التمييز بين المعنى والدلالة على التمييز بين مجالَيْ التصور ولوغوس العالم الحسي بل في صلب المنطق ذاته يحتاج المناطقة إلى التمييز أو المقابلة بين «الدلالة من حيث هي علاقة موضوعية والمعنى بما هو كيفية إدراك للموضوع »[4]. لكن إذا كانت الدلالة تتحدّد بعلاقاتها المرجعية فذلك لا يؤدي إلى أن يكون المعنى لغويا وحسب أو متوالدا داخل النسيج الخطابي[5]. فالحركة مثلا هي معنى ، «كما كان فهمها مرلو-بونتي

---

[1] - André Green, «Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty», in *Critique* N° 211, Décembre 1964, p. 1029 (التشديد من عند غرين)

[2] - Gilles Deleuze, *Logique du sens*، مرجع مذكور ، ص ص 34-35 (التشديد من عند دي لوز)

[3] - ذلك ما ذهب إليه دي لوز أيضا في تمييز ، «بين المعنى والدلالة بالشكل التالي: تحيل الدلالة وحسب إلى المفهوم وإلى الكيفية التي يُحمل بها على موضوعات موضّبة في مجال تصور أما المعنى فهو كما الفكرة التي تتطور في التحديدات التحتصورية» (G. Deleuze, *Différence et répétition*، مرجع مذكور ، ص 201 (التشديد من عنده))

[4] - Jan Patočka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور ، ص 65

[5] - ذلك هو ما يذهب إليه جلبار هوتوا مثلا في قوله «بينما تتأتى الدلالة المرجعية من علاقة مع ما هو خارج اللغة فإن الدلالة من حيث هي معنى أو تمعيُن لا تكون إلا عبر العلاقات القائمة بين الخطابات وداخل الخطاب. المعنى أو التمعين لغويان بالضرورة وملتحمان بتوالد النسيج الخطابي ، Gilbert Hottois, « De l' objet de la) phénoménologie…»، مقال مذكور، ص ص 171-172 (التشديد من عنده)). وعلى العكس من ذلك يذهب رستييه إلى التمييز «بين الدلالة كمضمون مباطن (للجملة) محدّد باستقلال عن وضعية التواصل وعن السياق اللساني وبين معنى الملفوظة المرتبط بهذه العوامل» (F. Rastier. *Sens et textualité*، مرجع مذكور، ص 16 (التشديد من عنده)) وفي تقديرنا يظل كل ،

هي تجربة معنى يتشكل فيها المحسوس والحاس في إيقاع مشترك وكأنهما حرفا نفس الخط »[1]. فانعطاء المعنى في هذه التلقائية الأولية السابقة على الدلالة المتشكلة لغويا كشبكة من الانفصالات كأنما هو إشارة إلى أن «المعنى حاضر من حيث هو غياب الدلالة ومع ذلك فإن الدلالة تستحوذ عليه (وهي تستطيع ذلك (إذ) بإمكاننا قول كل شيء)، وهو يتغرب في حافة الفعل الجديد للكلام »[2] وحتى إذا كان «مرلو-بونتي لا يميز بوضوح بين هذين اللفظين فإنه يبدو لنا -فيما يقول هيبوليت- أن مفهوم المعنى يجب أن يُحتَفَظ به للحركات (الإشارات) وللتعابير الخرساء التي تعرض إتجاهاتها بينما يجب الإحتفاظ بمفهوم الدلالة للغة ولهذا النظام التعبيري الذي يحل محل كل النظم الأخرى تقريبا في العالم الإنساني والذي يغيّر على طريقته مجال الحواس »[3]. لكن إذا كنا لا نسلم لهيبوليت بهذا الفصل الصارم بين الحركة والدليل وبين المعنى والدلالة فلأن الكلمة الأصيلة تعمل على شاكلة الحركة البدنية إذ «ترسم الكلمة معنى جديدا إذا كانت كلمة أصيلة شأن ما تمنح الحركة لأول مرة معنى إنسانيا للموضوع إذا كانت حركةً مُبادَءة »[4]. فالمعنى إذن لا يتعلق بالجذر الصامت وحسب بل هو يدخل اللغة كما يتعلق أيضا بالمشاعر وبالأفعال وبالآخرين وبكيفية الوجود «لافقط من جهة الاشتقاق المنطقي الصوري وإنما أيضا من جهة التفهمية المادية وإلى هذه التفهمية المادية يعود أيضا تعليل الفعل كما الخلفية الأعمق للفعل وللتجربة المعيشة التي يتعلق بها الأمر عندما نتحدث مثلا عن معنى المعاناة والقلق وعن معنى أن الإنسان موجود جسديّ »[5]. وعليه فإن الأمر يتعلق في المعنى «بقيمة تعبيرية أكثر مما يتعلق بدلالة منطقية »[6] أو ثقافية.

هذه القيمة التعبيرية والاعتبارية التي يتعلق بها المعنى كأنها تخترق الدلالات أو كأنها تقوم مقام الوحدة من الكثرة أو كأنها هي ما لا يدل وإن مكّن من الدلالة، فكأن المعنى هنا أشبه ما يكون بالوجود عند أرسطو حيث تقول المقولات الوجود دون أن يكون الوجود مقولة من بين المقولات. فإن كان المعنى لا يدل فما ذلك «لأنه يتمثل في دلالة لها

الموقفين أحاديا بينما المهم في الدلالة والمعنى كليهما هو تلازمهما وتعاكسهما وتخطيهما الواحد للآخر في الخطابيّ وفي غير الخطابيّ

1 - J.F. Lyotard, *Discours, Figure*, Klincksieck, Paris 1971, p.20، ذكره J-Luc Nancy في *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص 49، الهامش عدد 1

2 - نفس معطيات الهامش السابق، والشاهد بالصفحة 19 من كتاب ليوتار

3 - J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique II*، مرجع مذكور، ص 735

4 - Merleau-Ponty, PhP, p. 226

5 - J. Patočka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص 66

6 - J.Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique II*، مرجع مذكور، ص 743

من الرفعة والسمو والقصووية أو اللطافة ما يمنع أي دال من بسطها وإنما على العكس من ذلك من حيث هو سابق على كل دلالة ومن حيث أنه يتقدم الدلالات جميعا ويباغتها في نفس الآن الذي يجعلها ممكنة »[1]. هذا المعنى–الحدث بفجائيته وفرادته وجِدّته القديمة وخروجه عن مسار الزمن المعتاد هو الذي يمكّن للدلالات وينفتح لحدوثها وذلك هو ما كان ذهب إليه لفناس أيضا مميزا «بين الدلالات في تعددها الثقافي من ناحية وبين المعنى كوجهة ووحدة للوجود وكحدث أوّلانيّ تتنزّل فيه كل مسارات الفكر الأخرى وكل الحياة التاريخية للوجود من ناحية ثانية »[2]، فإذا انفرط عقد الدلالات فلأنها تفتقر لمبدإ موجّه وموحّد وعن ذلك الافتقار تكون فوضى الدلالات وتبعثرها وانعزالها وانعدام تواطئها وبذلك «يمكن للدلالات أن تعود إلى تشتتها وقد هجرها المعنى الذي كان مكّنها في نفس الآن من أن تنظر بعضها في اتجاه البعض الآخر وكان أعطاها الحياة كأفكار متفردة »[3]. ففي الوجود كما في اللغة تؤدي سيادة الوضاعة والإبتذال إلى تغييب المعنى–المعيار وفي الفكر أيضا ثمة «لحظات "انهيار" ينسى فيها ذاته ويكف عن التفكير وينتج دلالات لم يدمجها ولم يطورها ولم يستعدها في حركته القصدية الأساسية وتمثل هذه الدلالات "مناطق ضعف" في هذا الفكر أو ضروبا من النشاز »[4]، وفي كل هذه الأحوال «ما ينقص هو معنى المعاني، روما التي إليها تؤدي كل الطرقات، السمفونية التي تصبح فيها كل الحواس شادية، نشيد الأناشيد »[5].

لكن مع تفهّمنا لضرورة هذا المعنى الناظم للدلالات فإن التأكيد على وحدته وعلى إخضاعه للدلالات قد يحيلنا إلى سيادة المعنى القاتل بما هو معنى وحيد كل ما يخرج عنه يُعدّ فوضى تتوجب محاربتها في كل مناحي النظر والممارسة. فـ «فلسفة كفلسفة مرلو–بنتي التي تقود الدراسة الحالية »[6] فيما يقول لفناس وهو يتحدث عن مقاله الذي كنا نستشهد به، لا تذهب إلى ما ذهب إليه لفناس من أن «الدلالات تتطلب معنى وحيدا منه تستمد تَمَعْيُنَها ذاته »[7] بل هي فلسفة تؤكد انفتاح المعنى وتَصيُّرِه وعدم اكتماله وتوزعه في كل الاتجاهات بل والتباسه أيضا وهي لا تبحث عن معنى المعاني بل عن معنى بكل المعاني. وعليه فإن

---

1 – Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص 21

2 – E. Levinas, «La signification et le sens »، مقال مذكور، ص 138

3 – Anne-Marie Roviello, « Les écarts du sens », in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Jerôme Millon, Grenoble 1992, p.179

4 – نفس المقال، ص 175

5 – E. Levinas, «La Signification et le sens»، مقال مذكور، ص 138

6 – نفس المرجع، ص 130

7 – نفس المرجع ، ص 138

التمييز الذي يجريه مرلو-بونتي بين المعنى والدلالة ليس تمييزا استبعاديا أو تحقيريا حتى وإن تعلق المعنى بالجانب الإبداعي وتعلقت الدلالات بما استتب من معاني، وهو ما نلحظه في تمييز مرلو-بونتي بين الكلمة المتكلَّمة والكلمة المتكلِّمة أو الكلمة المنطوقة والكلمة الناطقة مثلا وهو تمييز نقدّر نحن أنه تسمية أخرى للتمييز بين الدلالة والمعنى أو بين القائم من الدلالات والمبتكر من المعاني، و«لنقل إنه ثمة لغتان: اللغة التي فات أوانها وتم اكتسابها والتي تختفي أمام المعنى الذي كانت أصبحت حاملته، واللغة التي تحدث لحظة التعبير والتي ستجعلني أنزلق حقا من الدلائل إلى المعنى، إنهما اللغة المتكلَّمة واللغة المتكلِّمة»[1]. فإذا كانت الكلمة المتكلِّمة «هي التي يوجد فيها القصد الدلالي وهو في حالة ولادة» فإن الكلمة المتكلَّمة «هي التي تنتفع بالدلالات الجاهزة انتفاعها بثروة مكفولة»[2] وحتى إذا كان تعاطينا الأوثق والأوضح يتم مع الدلالات المستتبة فثمة مع ذلك «تحت اللغة المتكلَّمة لغة فاعلة أو متكلِّمة حيث تحيا الكلمات حياة لا نعرفها جيدا وهي تتوحد وتتفصل وفق ما تقتضيه دلالتها المنحرفة أو اللامباشرة»[3].

مرة أخرى يتأكد المعنى في هذه الجهة التأسيسية حيث «الكلام الفاعل هو الجهة المظلمة التي منها يتأتى النور المتكوِّن، كما الانعكاس الأصم للجسد على ذاته هو ما نسميه النور الطبيعي»[4]. وما ظلمة هذه الجهة إعاقة للنور أو حرماننا من المرئية أو دعوة لموْجِدة لا تنقال، بل الظلمة هي الرحم الأموميّ الذي فيه تتشكل عمليات التخلق وعلى أساسه يقوم الإنشاء التاريخي. فعلى عكس القاع الأبيض الذي يبدأ من الوضوح والبداهة يؤكد مرلو-بونتي ظلمة المبتدإ والتباس المَعين وبلاغة الصمت وزهد المعنى الذي به يكون الكلام فاتحا و«إنه هذا الكلام الفاتح هو الذي يعنينا وهو الذي يجعل الكلام القائم أي اللسان ممكنا، وعليه أن يعلّم هو ذاته معناه للذي يتكلم وللذي يصغي ولا يكفي أن يشير إلى معنى في حوزتهما بالتمام سلفا، بل عليه أن يوجِده، فمن الأساسي بالنسبة إليه إذن أن يتجاوز ذاته

---

1 - Merleau-Ponty, PM, p.17. يطبق مرلو-بونتي هذه القسمة أيضا على العلاقة بين القارئ والأثر. فـ «اللغة التكلَّمة هي التي يحملها القارىء معه وهي كتلة علاقات الدلائل القائمة ذات الدلالات الجاهزة... لكن اللغة المتكلِّمة هي الاستفهام الذي يوجهه الكتاب للقارىء اللامنحاز، إنها هذه العملية التي بها يبدّل ثم يغير تنظيم معين للدلائل وللدلالات الجاهزة سلفا كل واحد منها وفي النهاية يفرز دلالة جديدة» (PM, p.20)

2 - Merleau-Ponty, PhP, p.229

3 - Merleau-Ponty, S, p.94, cf PM, p.123

4 - Merleau-Ponty, VI, p.202

كإيماءة. إنه الإيماءة التي تمّحي بما هي كذلك وتتجاوز ذاتها باتجاه معنى ما»[1]، ولذلك كان مرلو-بونتي ميز أيضا بين «الكلمة الإمبيريقية والكلمة المتعالية والأصلية»[2] و«بين كلمة ثانوية تترجم فكرا معروفا سلفا وبين كلمة أصلية تجعل هذا الفكر يوجد أولا بالنسبة إلينا كما بالنسبة إلى الغير»[3] وبين «لغة يتهددها التنميط ولغة خصبة»[4].

هذا التمييز بين الدلالات القائمة والمعاني الصائرة أو بين الفكر الجاهز والفكر الحادث أو بين الكلمة الثانوية والكلمة الأصيلة ليس صيغة تحقيرية لجملة الحدود الأولى في كل هذه العلاقات، إذ تلك الحدود ضرورية كمكتسبات ومن خلالها «تصبح أفعال تعبيرية أخرى أصيلة ممكنة -كأفعال الكاتب أو الفنان أو الفيلسوف- هذا الانفتاح الذي يعاد إبداعه دوما في ملاء الوجود هو ما يشرط كلمة الطفل الأولى كما كلمة الكاتب، وبناء الكلمة كما بناء المفهوم. هي ذي الوظيفة التي نحدسها عبر اللغة التي تتكرر وتستند إلى ذاتها أو التي هي كالموجة تتجمع وتتكور لتلقي بذاتها في ما وراء ذاتها»[5]. إذن كأن صيغ التراكم والترسب هي التي من خلالها تتم الطفرات وحتى إذا كان الكلام «سابقا على كل الألسن القائمة وكان عماد حياتها فإنها بالمقابل هي التي تنقله إلى الوجود وبمجرد ما تتأسس دلالات مشتركة فإنه ينقل جهده إلى بعيد. يجب إذن أن ندرك عمله خارج كل دلالة قائمة من قبل

---

1 - Merleau-Ponty, PM, p.196

2 - Merleau-Ponty, PhP, p.448. ذات التمييز يعود إليه مرلو-بونتي في **علامات** بين «الاستعمال الأمبيريقي للغة المكوّنة من قبل والاستعمال الإبداعي الذي لا يمكن للاستعمال الأول من جهة أخرى إلا أن يكون نتيجة له» (S, p.56)

3 - Merleau-Ponty, PhP, p. 446. كان مرلو-بونتي أشار من قبل إلى ذات العلاقة التمييزية بين « كلام أصيل يقول لأول مرة وتعبير ثانوي هو كلام على الكلام يشكّل معتاد اللغة. الأول وحده مطابق للفكر» (PhP, p.207, note 2)، ثم في درسه الإفتتاحي بـ "مجمع فرنسا" أجرى مرلو-بونتي تمييزا آخر -وهو ينكّر ببرغسون وفاليري- بين «اللغة المجمدة على الورق أو في المكان في عناصر منفصلة والكلام الحي الذي هو ندّ الفكر ومُضارِعُه» (EP, p.34)، وظلّ هاجس هذا التمييز عاملا حتى آخر كتاباته لتتحدد على ضوئه منزلة اللغة وعلاقتها بالفلسفة. فاللغة تكون "مسألة منطقية" إذا ما نظرنا إلى « اللغة الجاهزة أو العملية الثانوية والأمبيريقية للترجمة وللتشفير والإستشفار وإلى اللغات الإصطناعية أو العلاقة التقنية بين صوت ومعنى لا يرتبطان إلا باصطلاح متسرع وبالتالي هما قابلان مثاليا للإنفصال». لكن وعلى العكس من ذلك "الكلام المتكلّم" و"اللغة الفاعلة" و"اللغة-الشيء" و"لغة الحياة والفعل ولكن أيضا لغة الأدب والشعر" وهذه اللغة التي يحياها الإنسان الذي يلتف «فيه المرئي والمعيش على اللغة وتلتف اللغة على المرئي والمعيش»، هذه اللغة ما عادت مجرد انشغال من انشغالات الفلسفة بل هي لوغوس و« هذا اللوغوس هو غرض كلي بإطلاق، إنه غرض الفلسفة» (أنظر VI, p.168)

4 - Merleau-Ponty, MPS, p.567

5 - Merleau-Ponty, PhP, pp.229-230

وعلى أنه الفعل الفريد الذي به يكون للإنسان المتكلّم مستمع وثقافة مشتركة بينهما»[1] وبالتالي فإن الانفلات الدائم للمعنى من جاهزية الدلالات لا يجعله مع ذلك بمعزل عنها، بل هو يعمل من خلالها وفي الفواصل القائمة بينهما ولذلك لا يمكن للدلالة أن تكون غير ذات أهمية بالنسبة إلى المعنى لأن من معاني الدلالة كونها الرابطة بين الدال والمدلول وكون وظيفتها مقابلة لما لا دلالة له ومن معانيها أيضا أنها قيمة بالمعنى الكمي للكلمة فضلا عن إشارتها إلى الأهمية والجدارة في مقابل التفاهة وانعدام الأهمية. فـ «الأهمية والتفاهة هما الحالتان القصويتان للدلالة»[2] وهو ما يعني انخراط الدلالة-الأهمية في الزمن إذ لا المهم يظل مهما ولا التافه تافها على الدوام بل هما يخضعان لتحولات الأهداف والمقاصد والعلاقات والأوضاع و«تُعدّ مهمّةً الأوضاعُ التي فيها تؤثّر التغييرات في المواجهة المستمرة بين الأنا والعالم وفيها تتم أحداث أي هي التي فيها نحتاز أجزاء جديدة من العالم سواء كان ذلك في حقل ما هو نافع أو في حقل ما هو روحي»[3] مما يعني أن الدلالة وإن استقرت من حيث هي دلالة لسانية أو من حيث هي صيغة تكميمية أو من حيث هي فرادة لافتة للنظر فإن استقرارها ذاك مؤقت دوما بما أن «معنى دلالة ما يتغير تبعا لوجودها في فكر أو في ثقافة بصفتها أفقا غير محدد أو بصفتها صورة ينصب عليها الإهتمام»[4].

إذا كان للدلالة معناها الذي يتغير وإذا كان للمعنى الدلالة التي تجسده حتى وإن فاض عليها فإن ما يحتاجه التعاطي مع الدلالة والمعنى هو إذن تعاطٍ أحول حيث تكون «حياة المعنى في الانزياح أو هي التصالب بين هذا التلاحم دون مفهوم وهذه القصدية التي للمعنى قبل تمفصله وتعيينه في دلالات متعددة وبين هذه الدلالات المحدّدة. إدراك المعنى هو رؤية حولاء وهو إدراك للحركة المزدوجة بين القصد اللاّمحدَّد و"رواسبه" وتكثّفه في دلالا محــدَّدة»[5]. هذا الحَوَلُ هو الاسم الآخر للالتباس أو البين بين أو للعلاقة الخِلاسية حيث ما عاد للروابط السببية أو الجدلية المحنّطة أن تفي انعقاد الروابط حقها ولا أن تتمكن من الانزياحات والتوترات وتبادل المواقع. فـ « كل فكرة جديدة وكل دلالة جديدة هي تثبيت مؤقت للمعنى الذي ينتج عن إعادة انتظام في القصد الشامل للمعنى الذي وكأن الأفكار هي تجسيداته أو بلورته... ليست الدلالات ذرات فكرية منغلقة على مضمونها الإيجابي، والمعنى

---

[1] - Merleau-Ponty, PM, p.196

[2] - Erwin Straus, *Du sens des sens*، مرجع مذكور، ص 142

[3] - نفس المرجع، ص 145

[4] - Anne- Marie Roviello, «Les écarts du sens»، مقال مذكور، ص 176

[5] نفس المرجع، ص ص 183 – 184

يتقرر في الفاصل بين الدلالات»[1]. فالعلاقة بين المعنى والدلالة إذن ليست علاقة استبعادية أو انتفائية بل هي علاقة تضمينية يعود فيها مرلو-بونتي بالمعنى والدلالة إلى «وحدة الكلام الذي تتألق شعلة قدرته الشعرية في المعنى الذي ينتجه كل كلام جديد وترتد رمادا في الدلالات التي كانت تحققت من قبل»[2] وعليه كأن المعنى ينبعث من رماد الدلالات انبعاث طائر الفينيق وهو أجمل وأقوى وماذلك الإنبعاث إحياءا يحمل على وجهه غشاء الموت بل هو المعنى يستبعث ذاته من ركام الدلالات ومن اللسان القائم الذي يعمل فيه كل من يبدع وكأنه أقرب إليه من حبل الوريد أو من "دقة القلب". فالمبدع «يحطم اللسان المشترك إن شئنا ولكن بتحقيقه، واللسان المعطى الذي يتغلغل فيه من كل جانب ويرسم سلفا صورة عامة لأفكاره الأخفى ليس قائما أمامه كعدوّ بل هو مستعد كله ليحوّل إلى مكتسبات كل ما يعنيه الكاتب من جديد»[3]. فبقدر الجدّة بقدر الترسب وبقدر ما يحمل اللسان آفاقا غير محددة بقدر ما يلتهم كل ما يجدُّ من معاني. فـ «الدلالات المستتبة الآن قد كانت دلالات جديدة»[4] وتاريخ اللغة كما تاريخ الشعوب كأنه مصنوع من التراكمات المتلاحقة للمعاني وقد أصبحت دلالات أو هو كالحمم البركانية تنقذف ملتهبة وتنطفئ مكوّنة ركاما مصهورا. كذلك «كل الألفاظ التي أصبحت مجرد علامات على فكر متواطىء لم يكن لها أن تفعل ذلك إلا لأنها عملت أوّلا ككلمات أصيلة وبإمكاننا أن نواصل تذكر الوجه الأثير الذي كان لها تذكُرنا لمشهد مجهول لحظة كنا بصدد "اكتسابها" ولحظة كانت مازالت تمارس الوظيفة الأوّلانية للتعبير»[5].

لكن، ومع ذلك إذا كانت المكتسبات الدلالية ضرورية فإن الأكثر ضرورة هو «التهام الدلالة للدلائل»[6] والتباس اللغة وقدرتها على العني وفيض المعنى المستجدّ على الأفكار والدلالات الجاهزة[7] والمشاركة في صنع المعنى وعدم الاستسلام للساري من

---

[1] - نفس المرجع، ص 164

[2] - Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص 22

[3] - Merleau-Ponty, S, p. 99 (التشديد من عند مرلو-بونتي). تعود نفس الفكرة في الصفحة 140 من نثر العالم وإن باختلاف في العبارة والتركيب

[4] - Merleau-Ponty, PhP, p. 226

[5] - نفس المصدر، ص 446

[6] - نفس المصدر، ص 213

[7] -«القدرة التي للغة على إيجاد المغزى وعلى فتح سبل وأبعاد ومشاهد جديدة للفكر لا تقل في آخر التحليل غموضا عند الكهل منها عند الطفل. ففي كل أثر ناجح يفيض المعنى المنقول إلى فكر القارىء وعلى اللغة وعلى الفكر المكوَّنَين من قبل ويتعرى سحريا في الرُّقية اللسانية مثلما كانت الحكاية نبعت من كتاب الجدة» (PhP, p.460)

الدلالات[1]. فـــ «نحن لن نكوّن فكرة عن قدرة اللغة ما لم نذكّر بهذه اللغة الفاعلة أو المقومة التي تظهر حين ترتجّ اللغة القائمة ويختلّ توازنها فجأة وتنتظم من جديد لتعلّم القارىء - وحتى المؤلف- ما لم يكن له به علم»[2]، ذلك أنه إذا كانت العبارات السارية قد تأقنمت صيغة وتركيبا وتعطّل فيها كل ما يفاجئ وأصبح معناها «معنى مباشرا»[3] فإن معنى العبارات الحية والصائرة هو «معنى عرضاني أو مائل... وإنّ تلك لطريقة جديدة لخلخلة جهاز اللغة أو جهاز الرواية لجعله يعبر عن شيء غير محدد بما أن هذا الذي يقال هنا هو بالفعل ما لم يقع قوله قط»[4]. فكأن اللغة تقول أكثر مما تقُول أو كأنها تخرج عن ذاتها وعنّا لأنها لا تنقدر على دلالات مكفولة سلفا ولا تأتمر بدلالات تحددها الذات بتمام السيادة. فإذا كان المعنى حدوثا وإنزياحا وعدم تطابق أو إذا كان "معنى عرضانيا أو مائلا" وفق عبارة مرلو-بونتي فلأن «ثمة توتر أصلي في ظاهرة اللغة يستحيل بموجبه إختزال اللغة في دلالات ثابتة كما في يقين كوجيتو يبحث عن "امتلاكها". لا شيء يجعل المعنى يضمن ذاته، فكما يمكن ضياعه يمكن انتشاره حين أعتقد تخمينيا دوما أنني مَفْصلتُه جيدا في إطراد حركاتي وأقوالي. لا أحد إذًا ولا ذات تكون سيدة للمعنى الذي يصبح حينها مشتركا ولا يقبل التقنين حتى وإن استعمل الجميع تعرجات القانون بقصد إدراكه»[5].

بصيغة أخرى وعلى خلاف الدلالة يشكل المعنى صيغة من التفضية ومن انعدام التطابق بل وحتى من الإلغاز والتصادف والالتباس وتلك جميعها ليست نواقص في المعنى نتغلب عليها بالصرامة والدقة وليست طفيليات نتخلص منها باليقظة التي تمنع من تسرّبها إلى المعنى وتشويشها عليه، بل هي مما تقتضيه الصيرورة والتجربة والجِدّة ومما تقتضيه «لغة فاتحة تحملنا إلى منظورات غريبة عوض تثبيتنا في منظوراتنا»[6] ومما يقتضيه التعبير الذي يوقفنا على أنه « لا دلالة إلا بحركة عنيفة أوّلا وتتجاوز كل دلالة»[7].

---

1 - «معنى أثر أدبي ليس مصنوعا من المعنى الشائع للكلمات بقدر ما يساهم هو في تحويره» (PhP, p.209)

2 - Merleau-Ponty, PM, p. 22

3 - نفس المصدر، ص 64

4 - نفس المصدر، ص 65

5 - Marc Richir, «Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse» مقال مذكور، ص 182

6 - Merleau-Ponty, S, p.97

7 - Merleau-Ponty, PM, p.197-198

لكن الكلامِ المتكلِّم وإن كان «يشكل قبالتي دلالة وموضوع دلالة وفضاء تواصل ونظام علامات بيذاتي هو اللسان في الحاضر»[1] فإنه مهدد دوما بالتهافت وبالسقوط في مدار المألوف. وقد كان شاركوسيه أشار إلى إمكانية المقارنة بين التمييز الذي يجريه هيدغر في الفقرتين الرابعة والثلاثين والخامسة والثلاثين من **كينونة وزمان** بين الكلام واللغو والتمييز الذي يقيمه مرلو-بونتي بين الكلام المتكلِّم والكلام المتكلَّم، وكان يمكن لهذا التمييز أن يكون «مريحا لو أنه استُخدِم للتعبير عن التعارض النهائي بين كلام جيد وكلام زائف... (لكن) المأساة هي أنه من دون شك كل كلام وإن كان كلاما متكلِّما في البدء فإنه مهدد بالنكوص إلى وضع الكلام المتكلَّم »[2] وعليه فإنه إذا كان «الكلام المتكلِّم كلاما استهلاليا فإنه لا شيء أندر من ذلك »[3]. هذه الندرة التي يكاد يقولها كل الفلاسفة فيما يتعلق بالجميل والعميق والبسيط -إذ كيف يكون نادرا ما يكون متاحا للجميع- لها مع ذلك في ندرتها ما به تقاوم تهديد طوفان الجاهز والمتآكل ومن بين ما تقاوم به هو ترحالها اللولبي فهي «تتعرج وتتقدم وهي تدور حول ذاتها كالدرويش الراقص بل إنها تدور حول نفس الأشياء دون أن تستنفدها أبدا. إنها تعود أكثر من مرة إلى نفس الموقع لكن في مستوى آخر وهي ترسم لولبا كالذي ترسمه الأرض حول شمس تتنقل داخل مجرّة »[1]. هذه السبيل المجرّية التي هي سبيل المداورة والتكرير الفارقي هي سبيل «**صيرورة المعنى** حيث لم تعد **الصيرورة** تتابعا موضوعيا واستحالة فعلية بل هي المعنى ذاته يكون ما هو، إنها الصيرورة معنى»[2]. إلا أن صيرورة المعنى هذه تتكثف في الدلالات والدلالة ذاتها تكون خاوية ما لم تكثف صيرورة المعنى إذ « الدلالة التي تحترم ذاتها هي هذا التكثف لصيرورة المعنى بفعل استعادة إبداعية تكرس الحقيقة التي تأتيها من الماضي وتعيد صنعها في نفس الآن. ثمة تكوّنية معنى هي كاللاوعي تعبُر حينية الدلالات الحاضرة وتتجاوزها من كل جانب وهي في نفس الآن لا تدوم ولا تستقر في الدلالات إلا **بتكثفها** فيها أي أن ترى في واقع الأمر حتميتها الخارجية تنقلب إلى تحديد **ذاتي** »[3].

-[1] Merleau-Ponty, VI, p.229

-[2] Jean-Pierre Charcosset, «La tentation du silence» ، مقال مذكور، ص ص 54-55

-[3] نفس المرجع، ص 55

-[1] Alain Le Goff, *Le jeu cosmique*, éd Sophón, Strasbourg 1990, p.11

-[2] Merleau-Ponty, PM, p. 178 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

-[3] Anne-Marie Roviello, «Les écarts du [illegible]، مقال مذكور، ص 178 (التشديد من عندها)

إذا كان المعنى أشبه ما يكون باللاوعي بالنسبة إلى الدلالة-الوعي فليس في ذلك أية علاقة استعاضية ولا أي بحث عن تحويل قدرات هذا إلى ذاك أو العكس وإنما الأساسي هو إدراك هذا الانزياح المبدئي بين المعنى والدلالة حيث يربو عليها مع أنها هي التي تكثف صيرورة تَكَوُّنِه ولو أنه هجرها لكانت بيّنة الخواء ولو أنها لم تَرصّنه لكان كيانا أثيريا لا ثقل له، وإذا كانت الدلالات تغتذي من ترحّل المعنى فإن المعنى ذاته لاشيء لو لم يكن صيرورة أي فعلا زمنيا له آثاره ومفاعيله مع أنه يظل أفقا مفتوحا يمكّن الدلالات -وحتى منها تلك التي ابتلاها الزمن بفقدان نضارتها- من العودة مختلفة عن ذاتها وهي تدخل من جديد هذا الأفق الذي يحرسها لأنه نسيج وحده ولأنه غير مكتمل واللاإكتمال يمنع من التكلس والتسييج، وعلى العكس من ذلك «في اللحظة التي نصل فيها إلى المعنى التام فإنّا نصل أيضا إلى النسيان والغياب»[1] ولذلك من العبث زعم امتلاك المعنى أو صياغته واضحا وتاما بل إن «فكرة ملفوظة تامة هي ذاتها فكرة وَهِنَة»[2] شأن وَهَنِ انتظار الكاتب وضع كتاب يعوّض كل كتبه[3] وشأن وَهنِ الطمع في دلالة تامة الشفافية نَعلَم أن وضوحها المزعوم هو ظلمتها المطبقة[4] وبالتالي «لكي يقال شيء ما يجب أن لا يكون مقولا أبدا بإطلاق»[5] فثمة دائما ظلال تكبر مع كل إضاءة وصمت يتعاظم مع كل عبارة وإذن «ليس لنا أن نحلم بلغة تفتحنا على دلالات عارية ولا بكلام يمّحي بالكلية إزاء المعنى الذي يشير إليه»[6]. ففي الرسم كما في الأدب والفلسفة والعلم بل وفي كل مناحي الحياة لا وجود لحصائل نهائية ثابتة[7] وحتى «الثقافة لا

1- Merleau-Ponty, RC, p.166

2- Merleau-Ponty, S, p.25 (التشديد من عند مرلو-بونتي). نفس القول تقريبا يعود بالصفحة 54 من ذات الأثر: «فكرة تعبير تام هي ضرب من اللامعنى». أما نثر العالم فيقول: «فكرة عبارة ناجزة هي ذاتها فكرة وهمية» (PM, p.41، التشديد من عند مرلو-بونتي)، و«فكرة تعبير مطابق وفكرة دال يتطابق تماما مع المدلول وأخيرا فكرة تواصل تام، هي أفكار وَهِنَة» (PM, p.42، التشديد من عند مرلو-بونتي)

3- «ملارميه(Mallarmé) ذاته يعلم جيدا أن لاشيء كان سيخرج من قلمه لو أنه كان بقي وفيا لرغبته في قول كل شيء وهو لم يتمكن من تأليف كتب صغرى إلا بتخلّيه عن الكتاب الذي يعفي من كل الكتب» (S, p.103، التشديد من عند مرلو-بونتي). نفس الفكرة نجدها بالصفحة 155 من نثر العالم مع تحوير في العبارة

4- «الدلالة بدون أي دليل، الشيء ذاته، أوْجُ الوضوح هذا هو الذي سيكون تلاشي كل وضوح، وما يمكن أن نحوزه من وضوح ليس قائما في بداية اللغة كعصر ذهبي بل هو في منتهى سعيها» (S, p.103)

5- Merleau-Ponty, PM, pp.51-52

6- نفس المصدر، ص 57

7- «كما أشكال الرسم، أشكال الأدب والفلسفة ليست مستتبّة حقا ولا تتجمع في كنز ثابت، وحتى العلم بدأ يتعلم الاعتراف بمنطقة لما هو "أساسي" مأهولة بكائنات غليظة ومفتوحة وممزقة» (OE, p.91)

تمنحنا أبدا دلالات مطلقة الشفافية وتكوّن المعنى ليس مكتملا أبدا»[1] إذ لو اكتمل لتجمّد ولانغلقت دائرة العَنْي والرغبة ولانتفى الانزياح وعدم التطابق المَبدئيين اللذين كنا أكدنا مع مرلو-بونتي قيامهما في مبدإ صيرورة المعنى، أما وقد دللنا على أن من «يكتسب مهارة معينة يتبين له أنه فتح مجالا آخر حيث كل ما استطاع التعبير عنه من قبل يحتـــاج إلى إعادة الصـــوغ على نحو مغاير»[2] فإنه لا لقية ولا قنية إلا وهما صائرتان ومفتوحتان لـــ « التعرجات والاختراقات والتعدي والدَّفَعات المفاجئة»[3].

إذن ومرة أخرى لا تقدُّم دون أمْت ودون استدارة ودون طيّ وهو ما يمنع من كل أشكال التقويم التراتبي وما يصحبها من أحكام بعض الحضارات على غيرها بـــ "الثبات" و"البرودة" و"الدونية". فاللاإكتمال ليس صفة مؤقتة تعبر عن نقص أو عجز في الموضوع أو في الذات يتكفل التناضج بإزاحتها ليصل بالموجود إلى تمام ملائمه، بل هو خصيصة مكوّنة للموضوع وللذات كليهما فـــ «وراء الوعي ثمة "الموضوع المفتوح"»[4] الذي يجب أن يناظره انفتاح الذات ولذلك «يجب أن نُدخل منذ المبدأ عدم تطابق الذات مع ذاتها وهو عدم تطابق بدونه لا يمكن أن نفهم الخطأ والوهم وتاريخية المعرفة وبالمثل يجب الاعتراف من البداية بمبدأ انفعالية في الحرية وإلا فإنّا لن نفهم صعوبات الحرية ولا كيف يمكن أن تطلب بإلحاح »[5]. هذا الإنزياح وهذا اللاتطابق وهذه الإنفعالية هي ما يمكّن من المغايرة ومن تجذير حرية المعنى في الأبعاد الزمانية وتجذير الدلالات في المعنى الذي كأنه لا وعيها الذي يجعل «كل إبداع يغيّر ويحوّل ويوجّه ويعمّق ويؤكد ويثير ويخلق من جديد أو يخلق مقدما كل الأعمال الأخرى. وإذا لم تكن الإبداعات قنية فما ذلك لأنها تمضي وحسب شأن كل الأشياء وإنما كذلك لأن لها كل حياتها تقريبا أمامها»[6]. ذلك هو قول مرلو-بونتي للاّتزمن وذلك هو تعبيره عن العهد أو الميثاق الذي يجسده المعنى في علاقة الإنسان بذاته وبالعالم وبالآخرين، ولعله بهكذا شكل يتشكل المعنى أسلوبا أو صيغة عامة للوجود، لايقتل الدلالات ولا يكون قتيلها.

1- Merleau-Ponty, S, p.52

2- Merleau-Ponty, OE, p. 89

3- نفس المصدر، ص 90

4- Merleau-Ponty, MMB, p.118

5- نفس المصدر ونفس الصفحة

6- Merleau-Ponty, OE, pp.92-93

3. الأسلوب

أن يكون الأسلوب صيغة وجود فذلك يتطلب أن يكون تعبيرا عن الوحدة وعن الفرادة وعن الانتماء إلى الكل وأن يكون قدرة على التشكيل أو هو العلامة الفارقة التي تكون للموجود أيّا كان من الحصاة إلى الفكرة[1] أو هو أيضا «الفكرة بالمعنى الهيغلي والتي ليست قانونا من النمط الفيزيائي-الرياضي الذي يطاله الفكر الموضوعي بل صيغة سلوك وحيد إزاء الآخرين وإزاء الطبيعة وإزاء الزمن والموت وهي كيفية معينة في تشكيل العالم»[2]. فهم الأسلوب على هذا النحو معناه قطع الطريق على "فكر التحليق" وعلى تحويل الأسلوب إلى مقولة[3] أو إلى تصور فـ «الـ "أسلوب" ليس مفهوما وليس فكرة: إنه "كيفية" أفهمها ثم أحاكيها إذا لم أكن قادرا على **تحديدها**»[4]. أن يكون الأسلوب فكرة بالمعنى الهيغلي الموسع وأن لا يكون فكرة بالمعنى التصوري الضيق معناه تجذيره بدلالته الأولى في منابت التجـربة فـ «شأن ما يسند العِرقَ الورقة من الداخل ومن عمق لحمها تكون الأفكار نسيج التجربة وأسلوبها الأخرس أوّلا والمنطوق لاحقا، وككل أسلوب تتهيأ الأفكار في سمك الوجود-ليس في الواقع وحسب بل ومن جهة الحق- ولا يمكنها الإنفصال عنه لتطرح تحت النظر» [5]، فكأن الأسلوب هو اللامفكر فيه أي «هذا الفكر الذي يبقيني على جوعي ويبقي الآخرين على جوعهم وهو الذي يعيّن انعطافا عاما في مشهدي ويفتحه للكلي وذلك حقا لأنه على الأصح لامفكرٌ فيه»[6]. هذا اللاّمفكر فيه «بإمكاننا أن نسميه أيضا أسلوبا أو معنى داخليا»[7] أو لا مرئيا هو كـ

---

[1]- ما يبحث عنه التفهم الفينومينولوجي مختلف عن "التعقل الكلاسيكي المقصور على الطبائع الحقيقية والثابتة" إذ هو يتجه إلى «الصيغة الوحيدة للوجود التي تتبدى في خصائص الحصاة والبلور وقطعة الشمع وفي كل وقائع الثورة وفي كل أفكار الفيلسوف» (PhP, p. XIII)

[2]- نفس المصدر ونفس الصفحة

[3]- «فهم الأسلوب ليس استغراقا لموضوع الفهم في مقولة وإنما هو في العمق استعادة لقصد عمليّ معين يبرز في المعطيات الملمحية والاضطلاع بعدد معين من أوجه هذه القصدية التي يشارك فيها جسد آخر غير جسدي» (MPS, pp. 549-550)

[4]- نفس المصدر، ص 40، (التشديد من عند مرلو-بونتي). يجب إذن أن نفهم «الأسلوب كعمومية ما قبل مفهومية-،عمومية "المحور" التي هي عمومية ما قبل موضوعيته وهي التي تصنع واقع العالم» (PM, p. 63, note*، التشديد من عند مرلو-بونتي)

[5]- Merleau-Ponty, VI, pp. 159-160

[6]- نفس المصدر، ص 159 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[7]- Brent Madison, *La phénomènologie de Merleau-Ponty* ، مرجع مذكور، ص 20

«خيط الحرير في نسيج الكلمات»[1]. إلا أن هذا اللامفكر فيه بتعبيره عن التباعد وعن اللااكتمال يجب مع ذلك أن يقع «إثباته بواسطة ألفاظ تحدده وتطوقه. لكن الكلمات يجب أن تفهم هنا تبعا لاستتباعاتها الحافة بقدر ما تفهم في دلالتها البيّنة والمباشرة»[2] وذلك حتى لا يتحول هذا اللامفكر فيه إلى معنى لا يَنقَال بل يظل كالطينة الخصبة التي من تجاويفها «تنبثق بالنسبة إلى من يسأل، القدرة على التفكير هنا والآن بما يتطلب أن يُتفكّر به»[3]، ولذلك حينما يجذّر مرلو-بونتي الأسلوب في "نسيج التجربة" فإنما هو يجذره في ما منه تبدأ التجربة ولذلك أيضا «يجب أن نراه يتبدى في تجاويف الإدراك الحسي... إنه اقتضاء نابع منه»[4]، وهو اقتضاء يعود بالأسلوب إلى الجسد المعبر عن الكيفية التي نقيم بها في العالم ونتواصل بها مع الآخرين ونقتسم وإياهم معنى صامتا وموزعا كمعنى قبحملي في السلوك الجسدي الذي هو أسلبة وحتى إذا كان «هذا السلوك لغة فذلك لا يعود بدءا إلى الإصطلاحات اللسانية للكلام المعتاد وإنما إلى الخاصية التعبيرية للأسلوب الذي أصبح ممكنا بواسطة التغاير الداخلي القائم بين العناصر والمتتاليات التي يوجِدها هذا السلوك »[5].

بصيغة أخرى الأسلوب هو علاقة جسد بجسد[6]، علاقة تفهّم بدني لمعنى موزع في السلوكات الجسدية وفي الأشياء التي للرؤية فضلا على أنه هو الكيفية التي بها ندرك هذا المعنى في التقاء الجسد بالأشياء وبالآخرين، وبهكذا معنى يكون الأسلوب هو «العودة إلى الإنبثاق الغامض وإلى اختلاج المرئي وهو يتولّد»[7]. ميشال هار الذي يقول ذلك عن الأسلوب عند مرلو-بونتي هو ذاته الذي يعيب على هذا الأخير عدم إدخاله «**التخيّل** في الأسلبة وعدم القطع الجذري والكيفي مع الحقيقة الإدراكية»[8] إلى حد أن «الأسلوب يصبح حينها نسقا من الدرجة الثانية مستمدا من التكافؤات الطبيعية، ويصبح الماقبل موضوعي نوعا من الخزان

1- Merleau-Ponty, VI, p.159

2- Merleau-Ponty, RC, p. 160

3- Claude Lefort, « Le corps, la chair », in *L'Arc* n° 46, 1971, p.11

4- Merleau-Ponty, S, p.67, cf PM, p.83

5- Yves Thierry, *Du corps parlant*، مرجع مذكور، ص 33

6- «حينما أواكب بداية تصرفات الآخرين فإن جسدي يصبح وسيلة لفهمها وتصبح جسديتي قدرة فَهْم لجسدية الآخرين... هنا يتدخل مفهوم الأسلوب: أسلوب حركاتي وحركات الآخرين لأنه هو ذاته ويجعل ما هو حقيقي بالنسبة إليّ حقيقيا أيضا بالنسبة إلى الآخرين» (MPS, pp.39-40)

7- Michel Haar, « Peinture, perception, affectivité », in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, p.101

8- نفس المرجع، ص 108 (**التشديد** من عنده)

الاسلوبي الكلي»[1] وبذلك يقع التوصل إلى «تسوية مضاعفة بين الرسم والإدراك الحسي وبين كثرة الأساليب باسم معنى إدراكي عام يتحكم بها سرا ويجعل من فرادتها صيغا كثيرة مختلفة للتعبير على نفس الشيء و"الأساس" المشترك الوحيد الذي هو الجسد أو لحم العالم »[2]. بإيجاز، العيب كما يتصوره ميشال هار يتمثل في تغييب التخييل والفرق في الأسلوب وذلك أمر يمكن أن يدحضه أكثر من نص من نصوص مرلو-بونتي من مثل تلك التي تذهب إلى أن الرسم واللوحة «هما داخل الخارج وخارج الداخل... اللّذين بدونهما لن نفهم أبدا شبه الحضور والمرئية الوشيكة اللّذَيْن تَكْمُن فيهما مشكلة الخيالي بأسرها»[3]، بل والحديث عن «النسيج الخيالي للواقع»[4] وعن «خياليّ فاعل هو جزء من تأسيسيتنا وهو ضروري لتعريف الكينونة ذاتها»[5]، وعن التحول من المرجع إلى الفرق حيث «لا تتعلق اللوحة في نهاية الأمر بأي شيء مهما كان بين الأشياء الأمبيريقية إلا بشرط أن تكون أولا "ذاتية التشخيص"، إنها ليست مشهدا لشيء ما إلا لكونها "منظر اللاشيء"»[6]، وذلك لأن «المعنى يُضمّخ اللوحة عوض أن تعبّر عنه اللوحة»[7] وهو تَضمِيخ مخفق دوما كالمعنى ذاته أو كهذا «التوغل بعيدا الذي يتحدث عنه فان غوغ لحظة رسمه الغربان» وهو توغل «لم يعد يشير إلى واقع ما يتوجب السير باتجاهه بل هو يشير إلى ما بقي للإنجاز لاستعادة التقاء البصر بالأشياء التي تجتذبه ولاستعادة التقاء من يملك حتى يكون مع ما هو موجود ومن المؤكد أن هذه العلاقة ليست علاقة من يتناسخون»[8] إذ ما عاد ثمة موقع للمحاكاة فـ «الفن لا يحاكي المرئيّ، إنه يجعل الشيء مرئيا»[9]، ولا للإحالة المرجعية الإنعكاسية[10] ولا للثنائيات ذات الحدود البيّنة. فـ «التمييزات بين الخلفيّة

---

[1]- نفس المرجع ونفس الصفحة

[2]- نفس المرجع، ص 109

[3]- Merleau-Ponty, OE, p.23

[4]- نفس المصدر، ص 24

[5]- Merleau-Ponty, VI, p.118

[6]- Merleau-Ponty, OE, p.69

[7]- Merleau-Ponty, S, p. 69 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[8]- نفس المصدر، ص 71

[9]- Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, éd Gonthier, Paris 1964, p. 32, cité par Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, p.101. هذا القول هو الذي يستخدمه مرلو-بونتي وهو يتحدث عن الخط واللون كناية عن الرسم كيف أنه «لم يعد يحاكي المرئي وإنما يجعل الشيء مرئيا» (OE, p.74)

[10]-«الأسلوب هو جملة من أشكال التعبير التي لا مقابل واقعيّ لها» (Jan Patočka, *L'Art et le temps*, traduit par Erika Abrams, P.O.L, Paris 1990, p.346)

والشكل وبين المعنى والصوت وبين التصور والإنجاز هي الآن غائمة كما كانت اختلطت من قبل حدود الجسد والفكر وبالمرور من اللغة "الدالة" إلى اللغة المحض يتخلص الأدب كما في نفس الآن الرسم من التشابه مع الأشياء ومن نموذج أثر فني مكتمل»[1] وإذن «لا تخاصم بين الحقيقة والتخيّل»[2] إذ «ليس الخيالي هو ما تتعذر ملاحظته بإطلاق : إنه يجد في الجسد نظائر له تجسّده»[3].

فكيف والحال هذه يكون الأسلوب اختزاليا وواقعيا؟ ألم يوضح مرلو-بونتي منذ أعماله الأولى وفي إجابة على سؤال لهيبوليت أنه «بالنظر في ما قلت يمكن الإعتقاد أن الإنسان في نقديري لا يحيا إلا في الواقع، لكنا نحيا في الخيالي أيضا وفي المثالي كذلك بحيث أنه ثمة إمكان لإنجاز نظرية في الوجود الخيالي وفي الوجود المثالي»[4] وعليه فإن الإلحاح على الإدراك الحسي وعلى الجسد ليس اختزالا لثراء الأسلوب ولقدرة التخييل وليس تضخيما لمعنى إدراكي موحّد يبتلع مسارات التنوع والتفريد ويحكم على ذاته بالهلاك بل هو تأكيد على «الوضوح الملتبس للأسلوب»[5] وعلى أن «التعبير يفترض من يعبر وحقيقة يعبر عنها والآخرين الذين يعبر أمامهم»[6] وعلى أنّا «حتى ونحن نغير حياتنا بخلق ثقافة -والتفكر هو اكتساب لهذه الثقافة- فإنّا لا نلغي روابطنا بالزمان وبالمكان بل نحن بالأحرى نستخدمهما»[7] وعلى أن «معنى التعبير يتبدى كما نرى في مفصل الحركات التعبيرية مدركة وفق الطرائق الأساسية في ثقافة محددة»[8]، وكل ذلك إنما يتم انطلاقا من «"إدراك بري"، إدراكا للأشياء سابقا على هيمنتنا عليها وعلى الإستخدام الذي يحرمها من كل عمق ويستلبها»[9] وفق ما يقول باتوشكا مستشهدا بمرلو-بونتي. وإذن العودة بالأسلوب إلى الإدراك الحسي وإلى الجسد هي العودة به إلى التعبير بما أن الجسد ذاته تعبير وفق عنوان الفصل السادس من الجزء الأول من **فينومينولوجيا الإدراك الحسي**، وبالتالي تكون لمفهوم التعبير دلالة أشمل من التي تقصره على

1- Merleau-Ponty, S, p.295
2- Merleau-Ponty, RC, p. 29
3- Merleau-Ponty, VI, p.108
4- Merleau-Ponty, PP, p. 99
5- Merleau-Ponty, SNS, p.33
6- Merleau-Ponty, EP, p. 36
7- Merleau-Ponty, PP, p.99
8- Merleau-Ponty, MPS, p.556
9- Jan Patočka, *L'Art et le temps*، مرجع مذكور، ص 340

اللغة، ليصبح دالا على السلوك إجمالا بما في ذلك السلوك اللغوي[1] و«يلعب الجسد في التعبير دور رمز لدلالة معينة يعمل على أن يكون هو شعارها»[2] وبهكذا شكل يكون التعبير « في نفس الآن استخراجا وإيداعا للمعنى»[3] لأنه «لا وجود فعلا لتعابير محض طبيعية ولا لتعابير محض اصطلاحية أو اجتماعية»[4] . فالمعنى يتم استخراجه من "الثمة" إذ «لا لغة تنفصل كليا عن عرضية أشكال التعبير الخرساء ولا تبتلع عرضيتها الخاصة ولا تستنفد ذاتها من أجل إظهار الأشياء ذاتها...وأخيرا ليس التعبير واحدة من الغرابات التي يمكن للفكر أن يقصد إلى دراستها بل التعبير هو وجود الفكر وجودا بالفعل»[5] أما إيداع المعنى فيتم من خلال «إعادة هيكلة الأشياء التي قيلت وتخصيصها بمُعاملِ تقوّسٍ جديد وبإخضاعها لتضريس معيّن للمعنى»[6].

هكذا وبهذه الحركة المزدوجة يكون الأسلوب التعبيري مفارقيا[7]. فالتعبير لا يكون إبداعيا إلا لأنه ثمة «لوغوس للعالم الحسي (وللعالم الإجتماعي وللتاريخ الإنساني) »[8]، وإذن عملية" انقلاب العين" لا تتم في الخلاء أو من عدم بل التعبير الذي يغير و«**يتجاوز دائما** ما يغيره بإدخاله في تشكيلة يتغير فيها معناه »[9] إنما يكون له ذلك من خلال ارتكازه إلى العالم الذي يُدخِل عليه «توقيع حضارة وأثر جهد إنساني »[10]. إنه التقالب إذن بين الأساس

---

[1] -«التعبير يتجاوز اللغة التي ليست إلا أحد ضروبه (ضرب متميز ولا ريب بما أن التعبير اللساني مثلا هو أيضا" نموذج لتصور أنظمة تعبير أخرى ممكنة بعيدا عن أن يكون حالة خاصة منها» (S, p.131)؛ فـ«"الجسد كتعبير" يشير سلفا إلى أن التعبير الكلامي يجب أن نفكر به كسلوك... وكأنه ثمة –إذا كان لنا أن نجازف بهذه العبارة– سلوك لكل الكائنات وللكينونة» (Cornelius Castoriadis, « Le dicible et l'indicible », in *L'Arc* n°46, 1971, p.69)

[2] – Merleau-Ponty, MPS, p.556

[3] – Claude Lefort, « Maurice Merleau-Ponty », in *Histoire de la philosophie*, sous la direction d'Yvon Belval, Gallimard, Paris 1974, T3, p.703، وهو المقال الذي أعاد كلودلوفور نشره تحت عنوان « Qu'est-ce que voir ? » ضمن *Sur [illegible] colonne absente*، مذكور، ص 153

[4] – Merleau-Ponty, MPS, p.555

[5] – Merleau-Ponty, S, p. 98

[6] – نفس المصدر، ص ص 26–27

[7] –«أن نعبّر هو إذن عملية مفارقية بما أنها تفترض خلفية تعابير متراوجة ومستقرة سلفا ومسلّم بها وعلى هذه الخلفية يبرز الشكل المستعمل ويظل جديدا بما يكفي لإيقاظ الاهتمام» (PM, p. 51)

[8] – Merleau-Ponty, PM, p. 97, note*

[9] – نفس المصدر، ص 97 (التشديد من عند مرلو–بونتي)

[10] – نفس المصدر ونفس الصفحة

الذي يتجذر فيه التعبير والتعبير الذي يغيّر ذلك الأساس. فـ «أفعالنا التعبيرية تتجاوز معطيات انطلاقها باتجاه فن آخر إلا أن هذه المعطيات ذاتها قد كانت تجاوزت هي أيضا أفعال التعبير السابقة باتجاه مستقبل هو نحن »[1]. بهذا المعنى يكون التعبير بدلالته الموسعة متكثرا ومتزمنا ودائم الجِدّة أو هو «إبداعي في كل موقع والمعبَّر عنه مرتبط به دائما »[2]، وهذه الرابطة بين التعبير وموضعه ليست رابطة خارجية أو رابطة فعل تجميعي بل «توجد رابطة داخلية بين التعبير وما يعبر عنه وهي رابطة معنى... وتوجد رابطة معنى بين مختلف التعابير»[3]. هذه الرابطة لم يكفّ مرلو-بونتي عن تأكيدها حتى آخر كتاباته حيث تلك العبارة البسيطة والعميقة المعبرة عن فن الإصغاء وكأنه لا يكفي أن نتكلم بل لابدّ من تربية الأذن وتخليصها من أصماغها لتستقبل الجملة التي «ليس المعنى فوقها كما الزبدة على قطعة الخبز أو كأنه طبقة ثانية لـ "واقع نفساني" ممدود على الصوت : إنه ما قيل برمّته، وهو تكامل تغايرات السلسلة الكلامية، إنه مُعطٍ مع الكلمات عند الذين لهم آذان للإصغاء »[4]، والذين يصغون حقا هم الذين يعبّرون إبداعيا حيث يكون التعبير غاية والإبداع أفقها الذي تتجسد فيه عينيا[5] وهو ما يعني عدم انفصال التعبير عن الأسلوب وما يقال عن الكيفية التي بها يقال وذلك أمر كانت تفطنت له الفلسفة مبكرا[6].

---

[1]- نفس المصدر، ص ص 97-98

[2]- Merleau-Ponty, PhP, p. 448

[3]- Merleau-Ponty, MPS, p.555. لذلك كان مرلو-بونتي نقد موقف سارتر الذي «بالنسبة إليه إما أن التعبير يتجاوز المعبّر عنه ويكون حينئذ إبداعا محضا أو أنه يستنسخه ويكون حينئذ مجرد كشف. لكنّ فعلا يكون كشفا وكشفا يكون فعلا، بإيجاز جدلية، فذلك هو ما لا يودّ سارتر أن ينظر فيه» (AD,pp.208-209)

[4]- Merleau-Ponty, VI, p.203

[5]-«إذا كان التعبير بالفعل -الجسدي واللغوي والتاريخي- هو هنا الغاية الوحيدة الممكنة للوجود الإنساني فإن الإبداع يمثّل بشكل جيد الأفق المعاديّ. في هذه الأنطولوجيا الموسومة برفض لا يساوم لكل مَعاد ميتافيزيقي لا يمكن للوجود أن يطمح إلى غاية أخرى غير هذا التجسيد الفينومينولوجي لذات الجسد والطبيعة وحتى لسير التاريخ» (François Rouger, « La politique et l'histoire chez Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص 437). أو بصيغة أخرى «لاتناهي الغاية التي يقع إبرازها في الفعل التعبيري يناظره لاتناهي الأساس» (Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*، مرجع مذكور، ص 81، (التشديد من عنده))

[6]- « La lexis التي نترجمها في بعض الحالات بـ "أسلوب" ولكن بصيغة أدق بـ "تعبير" نجدها معرّفة أوّلا في كتاب العبارة (*De l'interprétation*, 6, 1450b, 13-15) على أنها "تبدّي المعنى بواسطة الكلمات" لا يمكن إذن تعقّلها دون الدلالة ودون الفكر الذي يسند اللوغوس المُفرد (lexicalisé)» (Barbara Cassin et Michel Narcy, *La décision du sens*، مرجع مذكور، ص 53)

إن ربط مرلو-بونتي بين الأسلوب والتعبير هو بحث «عن التوازن بين العفوية وفرادة التعبير وعمومية وسائل تحقيقها »[1]، وتحقيق هذا التوازن لا يلغي لا التفرد ولا ذاتية الذات ولا القدرة الإبداعية فــ «الفرد إنما يتحقق في الأسلوب الذي بإمكانه أن يتضمن ابتكارا حقيقيا وليس بوسعنا القول إنه مفصول عن التعبير (تعبيرة الألم هي وسيلته ليكون ألما) »[2]. البحث عن هذا التوازن هو البحث مرة أخرى عن تجاوز التقابل الثنائي بين العرضية والحرية وبين اللاإرادي والإرادي حرصا على عدم حرمان أيّ من الحدين من قسط حريته ومن استقلاليته ولكن من خلال الإنشباك وبالتالي ليس للذات زعم امتلاك الأسلوب امتلاكها لأي موضوع، وإذا ما اعتقدنا أنّ «الأسلوب الذي كان حدد للبنية التغييرات التي أدخلناها عليها هو خاضع بالتمام لسيطرتنا» فإنّا ما اعتقدنا ذلك «إلاّ لأننا ننسى الإشارة إلى مجاوزة البنية باتجاه تغيّراتها »[3]. فالأسلوب ليس خاضعا إذن لقصدية الذات وحدها ولا لسلطان وعيها إذ يمكن له أن يكون «متشكلا في ما وراء أو في ما تحت قدرتي وقراري، أسلوبا ناجحا في حالات كثيرة وكامنا كحرية لا تُختزل في حريتي »[4]. ذلك هو قسط التلقائية التي لا تعود إلى التصميم المتعمد والقرار الإرادي. فبالنسبة إلى الفنان مثلا ليس لنا أن نعتبر أسلوبه «كتعبير مرئي -بالنسبة إلى الآخرين- عن نظام توافقات يملك هو مفاتيحه »[5]، لكن هذه القاعدة التلقائية ليست عاملة وحدها هي أيضا بل على المبدع استعادتها من خلال عمله وجهده[6] وفتح نوافذه على الآخرين وتلك هي فرادته التي بها يكون الأسلوب تولدا أصيلا للمعنى باستخدام يُخرج بالوسائل التعبيرية المستتبّة عن سياقاتها المألوفة لكن دون أن ينسى أبدا مروره بالعالم الذي تمتد فيه تعاريق المعنى. فالأسلوب يتبدى ها هنا علامة فرق محايثة

1- Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty* ، مرجع مذكور، ص 34

2- Merleau-Ponty, MPS, pp. 557-558

3- Merleau-Ponty, PM, p.180

4- David Farrel Krell, « Maurice Merleau-Ponty on eros and logos », in *Man and world*, n°=7, 1974, p.46

5- Brent Madison, La *phénoménologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص 102

6- في الأسلوب جزء إرادي إذ «الأسلوب يميز عملا بالمعنى التام للكلمة، وأصالة الموضوع الذي وقع هكذا الحصول عليه تمثل أمرا إراديا بشكل مباشر إن لم يكن من جهة مضمونه فعلى الأقل من جهة قصده الأول، وذلك هو تبرير "عقدة بيغما ليون" هذه التي تجعل الإنسان يرغب ويتخيل أن تسري الحياة في مخلوقاته» (G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style* ، مرجع مذكور، ص ص 204-203)

وحيه او هو «فن يبحث عن القيام لدن مصدر المعنى الذي ينشأ في الحواس »[1] وليس «فكرة عامة» مقطوعة عن منابتها أو ماهية ثابتة غير مكترثة بصيرورات ومصائر الموجودات بل حتى إذا كان الأسلوب ماهية فبمعنى مخصوص للماهية كنا حددناه مع مرلو-بونتي[2] حيث تنخرط الماهية في نسيج التجربة فتتزمن وتتمكن وتظّهر وتتواضع وتهرب من ذاتها وتخرج عن حيادها وتفقد صلابتها وبالتالي «لا وجود لفرد لا يكون ممثلا لنوع أو لعائلة من الكائنات ولا يمتلك أسلوبا ولا يكون أسلوبا معينا وكيفية معينة في تدبير مجال المكان والزمان الذي له عليه قدرة، وقوله ومفصلته والإنتشار حول مركز افتراضي كله. بإيجاز أن لا يكون صيغة وجود معينة بالمعنى الفعال، ماهية معينة بالمعنى الذي يكون للفظ حين يستعمل كفعل كما يقول هيدغر»[3] أي كيفية وجود مشاركة في موجودية الموجود وليست صيغة يمرضها الوجود أو يعيقها أو يحطّ من شأنها.

أن يكون الأسلوب صيغة وجود معناه أن يكون تعبيرا عن وحدة نتعرف عليها في ما به يعبر الموجود عن ذاته بشكل مخصوص أو هو «كيفية معينة في التعامل مع الأوضاع، كيفية أتعرف عليها وأفهمها في شخص أو عند كاتب وأستعيدها لحسابي الخاص بشكل من المحاكاة حتى وإن كنت غير قادر على تحديدها. وتحديدها مهما كان مدققا لا يوفر قط المرادف الدقيق ولا قيمة له إلا بالنسبة إلى من جربوها »[4]. فللأسلوب فرادته إذن من حيث هو كيفية وجود وصيغة في التعاطي مع الوجود[5]، كيفية وصيغة يتبديان في أدق كما في

1- Jan Potočka, *L'Art et le temps*، مرجع مذكور، ص 340

2- أنظر الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الجزء

3- Merleau-Ponty, VI, p.154 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

4- Merleau-Ponty, PhP, p. 378، تأكيدا لهذا المعنى يذهب ميخائيل سميث إلى أن «الأسلوب هو الذي يؤمن دخولنا في النص ويمنحه دوامه. فنحن نقترب من ذاتية غريبة من خلال الأسلوب أولا، إلا أن الأسلوب لا يترجم» (Michaël B. Smith, « L'esthétique de Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص 95)، أما من جهة اعتبار الأسلوب كيفية وجود فإن مرلو-بونتي لا يميز في الشاهد الذي سقنا بين الكيفية والأسلوب والطرافة مثلما كان فعل هيغل الذي اعتبر الكيفية متعلقة بما هو عرضي ومزاجي في الذات واعتبر الأسلوب تعبيرا عن الإلتزام بمتطلبات المادة وبمفهوم الشيء وبقوانين الفن الذي ينتمي إليه ذلك الشيء بما هي قوانين نابعة من ذلك الشيء ذاته واعتبر الطرافة الحقيقية هي الوحدة بين الذاتي والموضوعي في كلّ منصهر يعبر عن المعقولية المميزة للأثر ولصاحبه والحاضرة فيهما معا في نفس الآن (أنظر: Hegel, *Esthétique*، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص ص 365 -373)

5 - يبلور مرلو-بونتي هذه المسألة من خلال مثال. فـ «إمرأة تمر أمامي ليست هي بالنسبة إليّ أولا إطارا جسمانيا أو عارضة أزياء متبرجة أو مشهدا وإنما هي "تعبير فردي وعاطفي وجنسي"، إنها كيفية الكينونة لحما مجسدة بتمامها في المشية أو حتى في مجرد نقرة كعب الحذاء على الأرض» (S, p.67 وكذلك PM, pp. 83-84 مع تحوير في العبارة) وما ينقله الرسام منها على اللوحة هو «علامة كيفية سكنى العالم

أضخم الأعمال وفي اللامرئي كما في المرئي تعبيرا عن الوحدة والتفرد اللَّذَيْن نتعرف عليهما في حركة اليد وفي بساطة الخطوة كما في كل جهة من جهات موضوعات الإدراك فـ «اليد تحمل في كل مكان أسلوبها الذي هو موحّد في الحركة... وكتابتنا يقع التعرف عليها سواء رسمنا الحروف على الورق بثلاثة من أصابع اليد أو بالطباشير على السبورة بكامل الساعد لأنها ليست مجرد آلية مرتبطة في جسدنا ببعض العضلات ومخصصة لإنجاز بعض الحركات المحددة ماديا وإنما هي قدرة عامة على الصياغة الحركية القادرة على النقّلات التي تصنع دوام الأسلوب »[1]. فالأسلوب الذي نتعرف عليه ونعرّف به كائنا أو أثرا أو سلوكا ليس مضافا خارجيا أو محمولا لموضوع بل هو الصيغة التي يتشكّل بها الكائن أو الأثر أو السلوك، وهي صيغة تعبر عن أدق التفاصيل كما عن أظهر الخصائص وتطالهما معا العَالمَيْن الإنساني والغير إنساني والمرئي واللامرئي في وحدةٍ بساطتها مذهلة. فالإنسان -والفنان تخصيصا- لا يسم بميسمه الأشياء المدركة وحسب وإنما كذلك «يترك بصمته حتى على العالم الغير إنساني الذي تظهره الآلات كمثل السباح يحلّق دون أن يعرف فوق كون دفين يرتعب من اكتشافه بالمنظار التحتمائي أو كمثل أشيل يحقق في بساطةِ خُطوَةٍ تجميعا لا نهائيا للفضاءات والآنات. ومن الأكيد أن هذه عجيبه كبرى ليس لكلمة **إنسان** أن تحجب عنا غرابتها »[2]. فعجيبة الأسلوب لا يمكن اختزالها في القول الفرنسي المأثور "الأسلوب هو الإنسان" اللهم إلا إذا فهمنا الإنسان ذاته كعجيبة أو ك "عقدة" أو كفرادة حينها يكون الأسلوب ذاته فرادة. وليست الفرادة تميزا فرديا أو خصوصية للفرد بها يعلو على بقية الأفراد وحسب وإنما هي كذلك ما يمكن أن يتأتى لأيٍّ كان في حياته اليومية بكل ما فيها من جليل وتافه. فالفرادة إذن توتر والتباس في حركة مضاعفة بين فردية الفرد وانفتاحه على الغيرية التي ليست أقل تأسيسية لفرادته من فرديته.

ومعايشته وتأويله بالوجه كما باللباس وبرشاقة الحركة كما بدلال الجسد، وبإيجاز بعلاقة معينة بالوجود» (S, p.68 وكذلك PM, p.84 مع بعض التحويرات)، وإذن فإن «لكل شخص طريقته في المشي والتسلق والقفز وفي حمل عبء أو الإخفاق في حمله. كل واحد ينهمك أيضا في بعض الأعمال التي يحبذها ويتجنب أخرى. وفي كلّ واحد من أفعاله يتبدى لنفس الشخص أسلوب موحّد. طبيعة هذا الأسلوب إذا "فهمت" بدقة تجعلنا نفهم أيضا سبب رفض فرد ما لفعل ما، ذلك أن هذا الفعل مناقض لإمكانات هذا الأسلوب ذاتها. فالأسلوب يسم أدق حركاتنا و... يمكّن من تعرّف الآخرين علينا» (A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*، مرجع مذكور، ص 109)

[1] - Merleau-Ponty, S, p.82, cf PM 107-108

[2] - Merleau-Ponty, S, p. 82 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

إذن «الأسلوب حقيقة بيذاتية من الطراز الأول من حيث أنه لا يوجد إلا في علاقة استعادة الرواية من طرف القارىء والسوناتة من طرف المستمع واللوحة من طرف المتأمل، علاقة لا يمكن أن تتأسس من جهتها إلا في التشارك في التجربة »[1]، وهو تشارك يتمّ في العالم الذي هو عالم الذات من حيث هي أسلوب ولكنه عالم موضوعي في نفس الآن يتجاوز الذات ويشكل البيذاتية ويمكّن الآخر ذاته من أن يكون أسلوبا فـــ «كل آخر يوجد بالنسبة إليّ بوصفه أسلوبا وبالحريّ من خلال الأثر الذي يحدد هذا الأسلوب، وإنني لأتأنسن بجعلي هذا الأسلوب يوجد في استعادتي الإدراكية »[2]. وإذن الأسلوب بقدر ما يفرّد بقدر ما يشكل الروابط البيذاتية وبقدر ما يؤكد الفرق بقدر ما يؤكد التعرف والإعتراف ذلك أنه «إذا كان الآخر هو آخر حقا فإنني في لحظة ما يجب أن أفاجأ وأتحيّر وما عاد لي أن ألتقي وإياه في ما لنا من متشابه بل في ما لنا من اختلاف وذلك يفترض تغيّري أنا ذاتي كما أيضا تغيّره هو. في إدراك الآخر إنما يتمّ ذلك عندما تستخدم العضوية الأخرى –عوض أن "تتصرف" مثلي– إزاء أشياء عالمي أسلوبا غامضا بالنسبة إلي بدءا ولكنه يظهر لي مباشرة كأسلوب على الأقل لأنه يستجيب لبعض الإمكانات التي كانت أشياء عالمي محاطة بهالتها»[3]. بيّن إذن أن الأسلوب بقدر ما يوطّن في المشترك بقدر ما يعمل على بلورة مسارات التفرد فضلا عن تدخله في زعزعة دلالتَيْ الإنية والغيرية لتكونا مساراتِ تشكُّلٍ وليست وحدات متشكّلة منذ البدء وهو ما يؤدي إلى الإنفتاح المتبادل الذي يربك هيمنة الذات على الفعل الذي تنسبه إليها على أنها هي مصدره الوحيد. فدخول الآخر بوصفه أسلوبا وإن كنت لا أقدر على الحلول محلّه ولا على مماهاة حضوري وحضوره فإنني أقدر على الأقل على محاكاته باستعادة بعض وجوهه كأسلوب[4] لأنه هو ذاته «يوجد بالنسبة إليّ بصفته أسلوبا أو حيّز تواجد مشترك لا يقبل الطعن. فلحياتي مناخ اجتماعي شأن ما لها طعم الفناء »[5]. هذا الحضور التكويني الضروري للآخرية في صلب الإنية يجذّرهما معا في الأسلوب –أي في المعنى– للإبتعاد عن النزعات الفردية. فـــ «منذ أدخل هوسرل مفهوم الأسلوب لترجمة علاقتنا الأصلية بالعالم »[6]

---

[1] – Ronald Bonan, *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص 35

[2] – نفس المرجع، ص 36

[3] – Merleau-Ponty, PM, p. 198

[4] –«لا يمكننا محاكاة صوت شخص ما دون استعادة بعض وجوه شخصيته وفي النهاية بعضا من أسلوبه الشخصي» (PM, p.19)

[5] – Merleau-Ponty, PhP, p. 418

[6] – Merleau-Ponty, PM, p.79 (التشديد من عنده)

فإنّ هذه العلاقة ما عاد لها أن تدرك إلا كعلاقة انفتاح تامة يترجمها الأسلوب الذي «بإمكانه هو ذاته أن تكون له صيغ حضور مختلفة انطلاقا من **الثغرات** التي يحدثها في هذا **الفكر**... وصولا إلى بعض صيغ الحضور الإيجابي التي هي مع ذلك شيء آخر غير مجرد **انعكاس** لهذا الإنفتاح للعالم »[1].

تداخل هذه الصيغ والمستويات والأبعاد لا يقوم مع ذلك دليلا ضد الفرادة بل هو يثريها بالمضامين والضمنيات. فديكارت مثلا «ليس متفردا كحصاة أو كماهية: إنه متفرد كنبرة وكأسلوب أو ككلغة أي هو مشترك بين الآخرين وهو أكثر من كونه فردا، وفكر الفيلسوف حتى إذا كان مرتبطا بحياته –وإن كان فكرا مصمّما على أن يكون بينا وعلى أن يتضح وعلى أن يتميز– هو كالفكر الإيحائي للروائي لا يعبّر دون مضمرات »[2]. ففرادة الأسلوب إذن ليست انكماشا أو إعلانا لانتصار الإنيّة بل هي انتشار وتوزع يقاوم كل الإختزالات والتلاخيص ويمتد كمحاولةِ مُقاومَةٍ لكل المهابط القاتلة بتيهه وضلاله وغرابته و« تائه هو هذا الخطاب الذي يلح بغرابته، منذورا للكلي، محاكيا المعرفة وغير مفصول مع ذلك عن فرادة ذات تتحدث فيه ولعلها... تمثّل في كل لحظة من لحظات التاريخ ما هو فائض بالنسبة إلى النظام العام للمعارف والسلطات، وسنقول إن هذا الفائض، أسلوب الفيلسوف قبل كل شيء هو الذي يُظهِر» ويشير إليه لأنه طابَعُ الذات وأثر فرادتها »[3]. وبيّن مرة أخرى أن الفرادة هنا ليست تحللا من الأوضاع أو نكرانا للعالم وللآخرين أو تعديما لكل ما في محيطها من المعارف فضلا على أنها ليست احتماء بهوية ثابتة، بل «إذا كان ثمة هوية فردية ممكنة فإنها بالتالي هوية في التغير وفن وجود معين ونشاط هدفه إبداع المرء ذاته بشكل دائم »[4]. وإذن حتى إذا كان الأسلوب قدرة على التفرد فإنه ليس معطى ناجزا كطريقة أو كمنهاج أو كتقنية صياغة أو كوسيلة لهدف يتجاوزها. فــ «المقابل الحقيقي للشكلانية هو نظرية جيدة في الأسلوب أو في الكلام تعلو بهما عن "التقنية" أو عن "الوسيلة" »[5]. فإذا اعتبرنا الأسلوب وسيلة فإن الوسيلة أيا كانت أهميتها إنما تظل أداة خارجية معزولة عن المعنى فضلا عن زعم الذات تمكنها منها واستخدامها وفق مشيئتها بينما الأمر في كل إبداع لا يتمّ على هذه

---

1 – « Les écarts du [illegible] » ،Anne-Marie Roviello، مقال مذكور، ص 170 (التشديد من عندها)

2 – Merleau-Ponty, PM, p.137

3 – Bernard Sichère, *Merleau-Ponty [illegible] le corps de la philosophie*، مرجع مذكور، ص 24

4 – Franck Salaün, « Ecrire « pour n'avoir plus de visage » , Michel Foucault et la question du sujet », in *Cahiers philosophiques* N°71, Juin 1997, p.46

5 – Merleau-Ponty, S, p.96 وأيضا PM ص 126

الشاكلة. فالرسام مثلا حتى عند ما يكون متمرسا ومتمكنا «فإن ما أتيح له مع أسلوبه ليس هو كيفيّة وعدد معيّن من الطرائق أو العادات التي بإمكانه إحصاؤها بل هو صيغة تشكيل بقدر ما يتعرف عليها الآخرون بقدر ما لا يفطن لها هو شأنها شأن ظله أو حركاته المعتادة »[1]. فالأسلوب لا يمكن اختزاله إذن في جملة من العادات والوسائل والطرائق لأنه ليس مجرد أداة خارجية أو شكلا يضاف إلى مضمون بل هو الأثر موحَّدا في رؤية هي الأسلوب الذي يكشف الفروق بانحراف حتى لا يكون تقنية تستخدم وسائل مباشرة[2]. لكن الأسلوب الذي ليس وسيلة كذلك هو ليس غاية لأنه لا يمكن أن يُقصد لذاته[3] بل هو منخرط في العالم فضلا عما يحتاجه من عمل وجهد ودربة، من ذلك مثلا أن «ما يضعه الرسام في اللوحة ليس هو الأنا المباشر وتفرّد فعل الإحساس ذاته، إنه يضع أسلوبه الذي يكتسبه بمحاولاته الخاصة بقدر اكتسابه من رسم الآخرين أو من العالم. فكم يلزم من الوقت قبل أن يتمكن كاتب من التكلم بصوته الخاص كما يقول مالرو »[4]؟ وإذن حتى إذا كان «الأسلوب يحيا في كل رسام كنبض قلبه ويمكّنه من التعرف فعلا على كل جهد آخر غير جهده »[5] فإنه يظل محتاجا للعالَم والآخرين ولجهد المبدع لأنه ليس سبيلا مرسومة، و«تعلم المرء التكلم بصوته الخاص »[6] إنما يعود مرة أخرى إلى عقدة الرابطة الثلاثية التي أشرنا إليها الآن أو تلك التي كنا أشرنا إليها آنفا بين العفوية وفرادة التعبير وعمومية وسائل تحقيقها، وفي عقدة الروابط هذه ما عاد يمكن لهذا الصوت أن يُقنَّن أو يخضع لسلطان السائد أو يلتزم بالمألوف أو حتى بالقانون السّاري للسان، وتدليلا على ذلك يورد مرلو-بونتي بعض ما اكتشفه جان بريفو "في ستندال"

---

[1] - نفس المصدر، ص ص 66-67، وأيضا PM، ص 82

[2] -«الأسلوب بالنسبة إلى الكاتب كما أيضا اللون بالنسبة إلى الرسام هو مسألة رؤية وليس مسألة تقنية. إنه الإنكشاف الذي يكون مستحيلا بوسائل مباشرة وواعية للفرق الكيفي الموجود في الكيفية التي يتبدى لنا بها العالم، فرقا لو لم يكن الفن لظل سرا أبديا لكل واحد منا» (Marcel Proust, *Le temps retrouvé*, Flammarion, Paris 1986, pp. 289-290)

[3] -«صحيح تماما أن الأسلوب بالنسبة إلى المحدثين هو أكثر بكثير من كونه أداة للتصور: فليس له نموذج خارجي يحتذيه. والرسم لا يوجد قبل الرسم لكن لا يجب أن نَخلُص من ذلك كما فعل مالرو إلى أن تصوّر العالم لا يكون عند الرسام غير وسيلة أسلوبية كما لو كان الأسلوب يمكن أن يعرف ويبحث عنه خارج كل اتصال بالعالم وكما لو كان غاية» (S, p.67 وكذلك PM, p.83 مع تحوير في العبارة (التشديد من عند مرلو-بونتي))

[4] - Merleau-Ponty, S, p.65 وكذلك PM, pp.79-80 مع اختلاف نسبي في الصياغة، نفس عبارة مالرو كان ذكرها مرلو-بونتي من قبل في MPS, p.48

[5] - Merleau-Ponty, S, p.78 وكذلك PM, p.103 مع تحوير في الصياغة

[6] - Merleau-Ponty, S, p.297

الذي كان يعتقد أنه يكتب كـ "القانون المدني"، لقد اكتشف فيه «أسلوبا بالمعنى القوي للكلمة أي رسامة جديدة وشخصية جدا للكلمات وصيغا وعناصر قصّ ونظاما جديدا للصلات بين الدلائل وانعطافا دقيقا جدا لكامل جهاز اللغة خاصا بستندال، إنه نظام شكّلته سنون الممارسة والحياة »[1].

عَرْكُ اللغة على هذا النحو وتحويلها عن السائد من دلالاتها وإخضاعها لهذا « الإنحراف النسيق »[2] وإكساب العبارة سحرها[3]، هو ذا الأسلوب «الذي ينزاح تبعا له كامل المشهد الفكري عن مركزه قليلا... إنه استعمال غريب نسبيا للكلمات وكيفية مستجدة في زعزعة الجهاز اللساني، إنه علاقة غير منتظرة بين ما نقوله وما نسكت عنه، إنه إيقاع الدفق المعيش، إيقاعا لايقل ذاتية عن أيض أو مشية. في النهاية، لأنها تبدأ بالإبلاغ مواربة وبأسلوبها، تفتح لنا اللغة سبيلا نحو غيرنا من الذوات »[4] فكأن الأسلوب يتمكن من الهو هو من حيث أن «هذا الهو هو لا يحيل أبدا إلى موجود إيجابي بل دوما إلى وحدة أسلوب خليقة بأن تدرك في مستويات مختلفة على أنها فعلا ما يبلغ وينتشر ويمر عبر هذه المستويات في صلب عمق من طراز معين »[5]. إرباك الهو هو وتشظيته وتوزيعه وجعله مفتوحا علائقيا معناه تزمينه ليصير ما هو أي ليحقق وحدته من خلال صيرورته هو هو، ذلك أن «الأسلوب يتبدى في مجموعة من الأفعال والآثار وبالمقابل هذه المجموعة هي التي تمنح للوحدة وجودا آخر غير الوجود الكمونيّ أو الإمكاني المحض، إنه تشميل مفتوح وغير منغلق وهو صائر وقابل دوما لتصحيح ولإعادة تأويل ذاته »[6]. عمل الأسلوب في الكل أو في المجموع ليس عمل قانون موحّد لمختلف الوجوه بل الأسلوب هو الذي يتبدّى في مختلف هذه الوجوه تبدّي المعنى في مختلف معانيه التي لا تفعل هي ذاتها غير العمل على تأكيده، وإذن «الكل هو

---

1 - نفس المصدر، ص ص 297-298 (التشديد من عند مرلو-بونتي)، أنظر أيضا RC, pp.289-290 حيث يبين مرلو-بونتي علاقة ستندال باللغة وبالأسلوب)

2 - نفس المصدر، ص 68

3 -«سحر العبارة يكتسب تحديدا بواسطة العمل» (MPS, p.563)

4 - Michaël B. Smith, « L'esthétique de Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص 95

5 - Anne Timbert, « Chiasme et disjonction. La proximité chez Merleau-Ponty et Blanchot »، مقال مذكور، ص 176

6 - Michel Renaud, « L'implication réciproque de l'éthique et du politique » مرجع مذكور، ص 174. هذه الرابطة الجدلية المفتوحة بين وحدة الأسلوب وأشكال تحققه كان مرلو-بونتي بين أن ما فيها من مفارقيّ هو أشبه ما يكون بمفارقات زينون التي وجدت حلها في تجسيد الحركة شأن ما تجد مفارقة الدلائل واللسان حلها في «استعمال الكلام» (S, p.49)، وعليه فإن الوحدة «هي وحدة وجود مشترك شبيهة بوحدة العناصر المتداعمة للقبة» (S, p.50)

الذي له معنى وليس كل جزء من الأجزاء »[1] وذلك أمر يشهد عليه الجسد وإدراك المعمار[2] كما الثقافة[3] واللسان[4] إذ «لمّا كان اللسان نسق دلائل لا معنى لها إلا في نسبة بعضها إلى بعضها الآخر بحيث أن كل واحد منها إنما يُعرَف بقيمة استعمال معينة تخصه ضمن مجموع اللسان، فإن كل مؤسسة هي نسق رمزي تستوعبه الذات أسلوب أداء وهيئة شاملة من غيرما حاجة منها إلى تصوره »[5]. فالكل الذي من خلاله يتبدى المعنى هو ذاته كل مفتوح لأن علاقات الدلائل فيه علاقات جانبية والمعنى الذي يسكنه معنى مرتجّ، ذلك أنه «إذا كانت العلاقة الجانبية بين دليل ودليل هي التي تجعل كلا منهما ذا دلالة فإن المعنى لا يتبدى إذن إلا في تقاطع الكلمات مثلما يتبدى في ما بينها من مسافة »[6]. فالمعنى ليس متعاليا على الدلائل ولا هو محايث لها وإنما هو «منخرط في اللغة »[7] وكأنه طية في نسيجها[8] أو كأنه القصد

---

[1] - Merleau-Ponty, PM, p.41. نجد أكثر من قول يدعم هذا الموقف، من ذلك مثلا أن «دلالة اللغة لا تتماهى إذن وكل عنصر من عناصر السلسلة الكلامية وإنما يجب أن يكون للإنبساط اللساني نفس معنى ما يعمل على التعبير عنه» (MPS, p. 568)؛ «يمكن أن تكون للكل خصائص أخرى غير خصائص أجزائه لكنه لا يمكن أن يُقدّ من عدم» (PM, p.146) ؛ «أن نعرّف فضيلة الكلام ذاتها على أنها قدرته على أن يقول إجماليا أكثر مما يقول تفصيليا» (PM, p.182)

[2] -«شأن ما يعبر كائن ما عن نفس الماهية الوجدانية في حركات يده وفي مشيته وفي رنّة صوته كذلك كل إدراك حسي سريع في رحلتي عبر باريس –المقاهي ووجوه الناس وأشجار الأرصفة ومنعطفات نهر السان (la Seine)– هو مقتطع في الوجود الكلي لباريس ولا يفعل غير أن يؤكد أسلوبا معينا أو معنى معينا لباريس» (PhP, p. 325)

[3] -يتجاوز الجسد «تنوع أجزائه الذي يجعله هشا وعطوبا، إنه قادر على التجمع في حركة تحيط بتنوعها. بنفس الشكل وفي ما وراء مسافات المكان والزمان ثمة وحدة للأسلوب الإنساني تجمع حركات كل الرسامين في محاولة واحدة وفي تاريخ تراكميّ واحد وتجمع إنتاجهم في فن واحد أو في ثقافة واحدة" (PM, pp.114-115)

[4] -«اللسان كله كأسلوب تعبير» (S, p.51)؛ «تتوقف القدرة التعبيرية لدليل ما على كونه جزءا من نظام وعلى كونه يوجد مع دلائل أخرى» (PM, p.52)؛ ما يشكل لسانا ما، ليس هو مجموع تراكيبه وألفاظه التي لكل منها «معناها الخاص» (PM, p.45) وإنما هو علاقات هذه التراكيب والألفاظ و«تكرارها والكيفية التي بها تتآلف وتتنادى أو تتنابذ وتشكل مجتمعة نغما لأسلوب محدد» (PM, p.46)، أو كما كان يقول بنفنيست ليس تجميع الدلائل هو الذي ينتج المعنى، بل على العكس من ذلك هو المعنى (المـ "أرب" L`intenté) مدركا شموليا هو الذي يتحقق وينقسم في "دلائل" خاصة هي الكلمات» Emile Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, coll TEL, Paris 1974, (TII, p. 64

[5] - Merleau-Ponty, EP, pp.56-57

[6] - Merleau-Ponty, S, p.53

[7] - نفس المصدر ونفس الصفحة

[8] - «يعمل الكلام دائما على أساس من الكلام وهو ليس إلا طية في النسيج الشاسع للتكلم» (S, p.53)

والوجهة -إذ بعض معاني المعنى هي تلك- اللّذَيْن وإن كانا يمرّان عبر عناصر تحققهما فإنهما يتجاوزان تلك العناصر تجاوز الكل لمجموع أجزائه[1] مما يجعل «معنى اللغة كمثل معنى الحركات لا يكمن إذن في العناصر التي قدّت منها بل هو قصدها المشترك، والجملة المنطوقة لا تُفْهَم إلا إذا تجاوز المستمع المتابع لـ "السلسلة الكلامية" كل واحدة من الحلقات نحو الوجهة التي ترسمها معا »[2]. فالدلائل تحمل مجتمعة مالا يحمله كل منها منفردا، وفي خضم علاقاتها تكون لها قدرة بها «تستحضر معانيها بشكل أكثر حسما مما لو كان كل واحد منها يعود وحسب بدلالة ذاوية هو علامتها اللامبالية والمرصودة لها سلفا »[3].

كما كنا أكدنا أكثر من مرة على أن المعنى ليس مباشرا وعلى أن الدلائل ليست مجرد وسائل تترجم معاني مكتملة فإننا نعود لنؤكد أن «التعبير ليس هو وصل كل عنصر من عناصر المعنى بعنصر من عناصر الخطاب بل هو عمل اللغة على اللغة التي تنزاح فجأة باتجاه معناها »[4] وأن خاصة التعبير أن لا يكون أبدا إلا تقريبيا »[5] وذلك لما فيه من صيغ الإنزياح والإنحراف والطيّ والإلتباس وعدم التطابق، وهذه الخصائص جميعها ليست مجرد لواحق أو نواقص أو محسنات نستثمرها في الكتابة بل هي من صميم اللغة ومن صميم فعلها وهي فضيلتها التي بها نكون منفتحين للعالم وللآخرين، فـ «الأسلوب ليس مسألة "سمعية-تزيينية" كما كان قال ذلك برغس في أحد المواضع وإنما هو مسألة براكسيس وبالتالي هو أيضا مسألة مقام الفكر والمفكر »[6]، والأسلوب ليس مجرد صيغة مفضلة أو منتقاة وليس

---

1 -هذا الكل أو هذه الوحدة ليسا تعبيرا عن عضوانية (Organicime) كما يذهب إلى ذلك سارتر من بعد ديكارت وكانط، فالوحدة العضوية هنا -كما عند ماركس- ليست عضوانية، إذ بالنسبة إلى ماركس «الإنسان هو الذي يصنع وحدة العالم إلاّ أن الإنسان موزّع في كل مكان، إنه مرسوم على كل الجدران وفي كل الأجهزة الإجتماعية التي صنعها» (AD, p.209). وبالمثل المعنى الذي يجمّع كل المعاني هو المعنى الذي ينتشر في كل منها وبالمثل أيضا الأسلوب المعبر عن الكل هو الذي يتجلى في عقدة العناصر المشاركة في تحققه

2 - Merleau-Ponty, Inédit, p.406

3 -Merleau-Ponty, S, p.55. «في نهاية الأمر إذا كان اللسان يعني شيئا ما ويقوله فما ذلك لأن كل دليل يحرك دلالة تنتمي إليه وإنما لأن كل الدلائل تشير مجتمعة إلى دلالة مؤجلة دوما» (S, p.110)؛ «ألفاظ اللغة التي إذا ما نظرنا فيها واحدا واحدا ليست غير دلائل جامدة لا تناظرها غير فكرة غامضة أو تافهة تُنْزع فجأة بمعنى يفيض في الأخر حينما يجعلها فعل التكلم تنعقد في كلّ موحّد» (S, p.298)

4 - نفس المصدر، ص 55

5 - نفس المصدر، ص 295

6 - Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص 38

هو ما يمتع الفنان فيتيه راسه وهو يتباهى بأسلوبه[1]، بل تلك إن كانت فهي آثاره أو مفاعيله أما هو فلحظة التقاء خصبة بين المعنى وما يقوله إذ «قبل أن يصبح الأسلوب موضوع إيثار عند الآخرين وموضوع استمتاع عند الفنان ذاته (على حساب أثره) يجب أن تكون قد كانت وُجدت هذه اللحظة الخصبة حيث كان الأسلوب نبت على سطح تجربة الفنان وحيث التقى معنى فاعل وكامن الرّموزَ التي كان لها أن تحرّره وأن تجعله مرنا بالنسبة إلى الفنان وفي نفس الآن سهل المنال بالنسبة إلى الآخرين»[2]. فالأسلوب يُكتَسب بالعمل والدربة والمعاودة والجهد حتى تتيسر تلك "اللحظة الخصبة"، بل هو أشبه ما يكون بالحدس إذ «خاصة الحدس أن يستدعي تطورا وأن يصير ما هو لأنه يشمل إحالة مضاعفة على الوجود الأخرس الذي يسائله وعلى الدلالة المرنة التي يستخرجها منه ولأنه تجربة توافقهما ولأنه قراءة وفن إدراك معنى من خلال أسلوب تبعا لما توفق برغسون في قوله »[3]. هذه الإحالة المضاعفة هي التي تجعل الأسلوب "قراءة" أو تأويلا وهي التي تجعل الكلي ينفتح على الخاص وذلك هو ما يمكّن منه الأسلوب الذي يحيل هو بنوره «إلى بلورة تاريخية مخصوصة لآثار التعبير»[4]. فوحدة الأسلوب لا تمنع مع ذلك من انفتاحه للفرادات ولا تجعل من الفرادات "مونادات" مغلقة لا نوافذ ولا أبواب لها، بل الأسلوب يجمع الأينيّ والشمولي وبقدر ما يعبّر عمّا هو كلّي بقدر ما يفتح فضاءات للفرادات وللفرديات ويمكّننا من التعرف عليها حتى وإن كانت غير واضحة المعالم بالتمام فـ «نص فلسفي لم يفهم بعد جيدا يكشف لي على الأقل عن "أسلوب" معين – ليكن أسلوبا سبينوزيا، نقديا أو فينومينولوجيا– هو الخطاطة الأولى لمعناه »[5].

شأن عدم انفصاله عن الكلية والفردية لا ينفصل الأسلوب كذلك عن التعبير وعن المعنى فـ «الأسلوب هو الذي يجعل كل دلالة ممكنة»[6]، بل هو «الواقعة الدلالية بامتياز أو هو إن شئنا الفعل الخاص بالإنسان »،[7] ولسنا نعني بذلك أن الأسلوب عائد إلى

---

1 –«الرّسّام وهو يعمل لا يعرف شيئا عن التقابل بين الإنسان والعالم وبين الدّلالة والعبث وبين الأسلوب والتّصوّر"، إنّه منشغل تمام الإنشغال بالتعبير عن اتّصاله بالعالم حتّى يزدهي بأسلوب يولد كما لو كان غير واع به» (S, p.67. نفس الفكرة ترد بتعبير مغاير في PM, p.83)

2 – Merleau-Ponty, S, p.66, cf PM, p.82

3 – Merleau-Ponty, EP, p.27 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

4 – Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit*، مرجع مذكور، ص 108

5 – Merleau-Ponty, PhP, p.209. دعما لنفس الصيغة يذهب مرلو-بونتي إلى القول إن «فكرتي عن إله سبينوزا... هي تكثيف لعالم ثقافيّ معين هو الفلسفة السبينوزية أو لأسلوب فلسفي معين أتعرف به فورا على فكرة "سبينوزية"» (PhP, p.215)

6 – Merleau-Ponty, PM, p.81

7 – G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*، مرجع مذكور، ص 11

الذاتية الفردية –فقد كنا أكدنا أكثر من مرة أن الذات ذاتها مسار تكوّن– وإنما هو عائد إلى هذا الكائن الذي بسؤاله عن المعنى هو يسأل عن معنى وجوده هو ذاته أو حتّى وهو يبدع لا يقتل الأسلوبُ الإنسانَ فيه كي لا يظل غير الكاتب أو الرسام أو الفيلسوف بل نجد في الأسلوب الإنسان الذي يؤلف أو يرسم أو يتفلسف[1]، ولعل ذلك ليس بالأمر الهين إذ للأسلوب عواصته خاصة في الحالات التي تسود فيها النمطية والتماثل والإمتثال، إلا أن هذه العواصة ليست دليلا ضد الأسلوب بل هي دلالة ضرورته ضد شناعة الراهن، فـــ «فن أن يكون المرء فنانا (أن يكون إنسانا) أصبح أمرا عسيرا »[2] وهو عسر أن يكون للإنسان "صوته" الذي يخصه أو بصمته التي لا تحاكَى ولا تعوَّض إذ الأسلوب «طابع وأثر وعلامة ووصمة»[3] ولعل الفعل الأسلوبي بحق هو «التعددية النغمية »[4] أو هو الذي يكون في الفاصل بين أساليب كثيرة أو هو «الهوة التي فيها نَقْذف ونغامر ولعلنا نفقد الياطر »[5] أو نُبحِر دون خارطة ولعله ليس غير هذا الضلال يمكّن من «تحرير الحياة حيثما كانت سجينة ومن رسم خطوط الرشح »[6] العاملة على نسف ضروب التطويق التي تحبكها المعارف والسلطات[7] في نسيج المجتمع كما في تراكيب اللغة، ولذلك، الأسلوب هو الذي يحرّف ويعدّل ويوتّر ويعدّد الفروقات ويمكّن بعملياته التهريبية من تسريب ما لم يضعه العسس في الحسبان. «شيئان يناقضان الأسلوب : لسان متجانس أو على العكس من ذلك إذا بلغ التنافر حدا يصبح معه لا

---

1 – باسكال كان يقول «عندما نرى الأسلوب الطبيعي نظل مشدوهين ومفتونين ذلك أنّا كنا ننتظر أن نرى مؤلّفا فإذا بنا نجد إنسانا: بينما أصحاب الذوق السليم والذين برؤيتهم كتابا يحسبون أنهم يجدون إنسانا إذا بهم على عظيم دهشتهم يجدون مؤلّفا» (Pascal, *Pensées*، مرجع مذكور، شذرة 29، ص 12)

2– Francis Ponge, *Pratiques d'écriture*، مرجع مذكور، ص 98، وكيف لا يكون الأمر عسيرا إذا تعلق بعدم المحاكاة وبمسارات التفرد وبوضع الذات ذاتها موضع نظر باستمرار أو كما كان يقول نيتشه « أسكن بيتي الخاص ولم أحاك قط أحدا في أي شيء وإنني لأضحك من كل سيد لم يعرف كيف يضحك من ذاته» (Nietzeshe, *Le Gai savoir*, traduction de Pierre Klossowski, U.G.E, coll 10/18, Paris 1973, p. 35)

3– J. Derrida, « La question du style », in *Nietzsche aujourd'hui* ? UGE, coll 10/18, Paris 1973, T1, p.238

4 – Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990, p.194

5 – J. Derrida, « La question du style » ، مرجع مذكور، ص 287

6 – G. Deleuze, *Pourparlers* ، مرجع مذكور، ص 192

7 – يبدو لنا أوّلا أن المجتمع لا يعرّف بتناقضاته بقدر ما يعرف بخطوط الرشح فيه، فهو ينفلت من كل الجهات» (G. Deleuze, *Pourparlers*، مرجع مذكور، ص 232)

مبالاة أو فجاجة وحيث لا شيء محدد يمر بين الأقطاب... (و) ثمة أسلوب حينما تنتج الكلمات وميضا يمر من هذه الكلمات إلى تلك حتى وإن كانت شديدة التابعد »[1].

هذا الوميض أو هذا الألق هو بارقة المعنى التي لا تنعطي مباشرة بل تشع تفضية وانحرافا ومداورة وأمتّا وعدم تطابق. فـ «المعنى كائن في ما وراء ما هو حرفيّ، المعنى تهكّميّ دوما »[2] إذ لا تكفي معه قواعد النحو[3] وإن كانت ضرورية ولا يكفي معه استتباب دلالات اللسان وإن كان عاملا في صلبها بل هو يحفر فيها أخاديد ويحقنها بما لم تألف وينحرف بها عن معتادها مجازا وتلميحا وإيحاء ولكن أيضا تشخيصا وقوّة مقاومة. فالكلام الفلسفي «ككل كلام جديد يعيّن الإتجاه ولكنه لا يحتوي ولا يشتمل ولا حتى يحمل معناه : يكفي أن يشير ليكون كمثل الحركة يُظهِر أسلوب الإنسان وأسلوب الشيء أو كمثل حركة الغُصْن يشهد في نفس الآن على الريح وعلى مقاومة الليفة العميقة »[4]. إذن «بأي حق نغمط الفيلسوف حقه في الأسلوب؟ »[5] وبأي حق نمنعه من السير باللغة باتجاه أقصى تخومها؟ ألم يقل دي لوز إن «الفلاسفة الكبار هم كذلك أسلوبيون كبار والأسلوب في الفلسفة هو حركة المفهوم؟ »[6]، وكيف تكون الحركة دون محاولة ودون مخاطرة ودون تجريب ودون غرابة وحتى دون معرفة بما أو بـ «من سيدخل في الصفحة المقبلة؟»[7] فالأسلوب كـ «انحراف نسيق» هو المعنى ذاته وفي فلسفة مرلو-بونتي تخصيصا «ماعاد للفينومينولوجيا أن تميز بين الخلفيّة والصورة (المعنى والأسلوب) بما أنها تتشكل معنى وهي تتشكل أسلوبا وعكسيا تتشكل أسلوبا وهي تتشكل معنى (بما أنها **تنفصل** عن الخطابات التي كان المعنى

---

[1] - نفس المرجع، ص 193

[2] - Merleau-Ponty, PM, p.43

[3] -النحو تحتاجه الإستعمالات السارية ولحظة نحسب أن «ثمة نحو بدلا من أسلوب فلأن الحركة معتادة وحسب والإستعادة من طرفنا مباشرة ولا تتطلب منا أي تحوير لعملياتنا المعتادة» (PM, p.43). وفي حديثه عن استعمال الرسام للمنظور في الرسم يبيّن مرلو-بونتي أن المنظور لا يلعب في التعبير إلا دور «المساعد المناسب له إلا أنه لا يعبر عن معناه التام» (PM, p.210) وبالتالي فإن المنظور يكون حاضرا في التعبير أو في اللوحة «كما هي حاضرة قواعد النحو في الأسلوب» (PM, p.211)

[4] - Merleau-Ponty, CC, p.377.

[5] - Michel Serres, *Le tiers-instruit*، مرجع مذكور، ص 122

[6] - G. Deleuze, *Pourparlers*، مرجع مذكور، ص 192

[7] - Michel Serres, *Le tiers-instruit*، مرجع مذكور، ص 129. لعل الغياب الأكبر لمثل هذه الممارسات هو ما تشهده «الأقسام والمدارس والمدرجات» التي اعتادت على النقل والنسخ وعودت عليهما «بحثا عن السهولة» التي تستعمل الموجود وتتحاشى الإستكشاف والتنقيب (أنظر ميشال سار، نفس المرجع أعلاه، ص 130)

بالنسبة إليها مرجعا) »[1]. وإذن ما عاد للفلسفة أن تنسى ذاتها لصالح موضوعها ومرجعها وما عاد لها أن تتفكر بالأسلوب تقنية مضافة إلى التأمل النظري إذ «ليست الفلسفة تفكرا نظريا مع أسلوب يكون حينئذ هو بقايا الذات في خطاب ذي مطمح كلي وإنما الفلسفة هي هذا التأمل الغريب الذي له أسلوب »[2]. فالأمر يتعلق إذن بممارسة فعل التفكير وبمسؤولية الفكر ولعل « كل الجبهات الفلسفية المعاصرة تابعة لقضاء أسلوب آخر وارسم أو شقّ سبيل أخرى للمعنى »[3]. أوَ لَيس ذلك هو المعنى الأول للأسلوب من حيث هو هذا الذي به نُغير ونحترس ونهاجم ونحتمي في نفس الآن؟[4] أوَ لَيست تلك أيضا هي خصائص المعنى في وجهته المضاعفة وفي انفتاحه وعدم اكتماله؟ وبالتالي ألا تحيلنا جملة الخصائص التي حددنا لحركية المعنى –من تكثّر معانيه وارتجاج ماهيته وعدم حياده وتردده بين الصمت الذي تتجذر فيه الحرية والحرية المحرِّرة له من انحباسه وانتشاره كليا/فرديا لا كليانيا مهيمنا وتعيّنه منطقا تعبيريا مجسّدا ينبت في الإلتباس وتَشَكُّلِه إبداعا ولا تزمنا وحوّلا وانعقاده أسلوبا– إلى حرية العقل وإلى توسيع حدوده وإلى إعترافه حتى بما هو عبثي وإلى تخلّيه عن مزاعم خلوصه التي ليست أقل خطورة من التطهير العرقي وإلى تأكيد اختلاط مجاريه والإلتفات إلى ما يتهدده وإلى أننا «محكوم علينا بالعقل» شأن ما هو «محكوم علينا بالمعنى»؟.

---

1 – Gilbert Hottois, « De «l'objet » de la phénoménologie ou la phénoménologie comme « style » » ، مقال مذكور، ص 171 (التشديد من عند جلبرت هوتوا)

2 – Bernard Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie* ، مرجع مذكور، ص 230 (التشديد من عنده)

3 – Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde* ، مرجع مذكور، ص 37

4 –«مسألة الأسلوب هي دوما مسألة شيء مذبّب. في بعض الحالات قلم وحسب ولكن أيضا مسبر، لا بل خنجر، وهو ما بواسطته نستطيع بالتأكيد أن نحمل بقسوة على هذا الذي تسميه الفلسفة باسم المادة أو الرحم لنغرز فيه شارة ونترك فيه أثرا أو صورة ولكن أيضا لندفع به قوة مهدّدة ونبعدها ونكبحها ونحترس منها» (J. Derrida, « La question du style» ، مقال مذكور، ص ص236-237)

الفصل الرّابع
العقل الموسّع

1. المعنى واللاّمعنى
2. جدلية العقليّ والمعقول

الفصل الرابع

العقـــــل الموسّـع

قد تتبّهنا لحظات وهن العقل أو قوّته[1] إلى ضرورة دعمه إلى أو الحد من غلوائه وقد يمكّننا نقده –من خارجه أو من داخله– من وضعه موضع تأزم أو تنفذ وهذه إمكانات متعلقة جميعها بانحباسات العقل وانحرافاته سواء أقامت له حواجز مصادرةً على عجزه أو وضعت له حدودا أو آمنت به أسّا للوجود ومعيارا أوحد للمعرفة. فالعقل يلحقه من هذه الناحية ما يلحق الحضارات من تقدم وتراجع ومن علو وانكسار ويمر عليه ما يمر عليها تاريخيا من سعة الأفق ومن ضيق السبل حتى وإن لم يتطابق زمانه وزمانها. وليس ينفع القول هاهنا إن الحضارات تموت والعقل باق وأما الذي فيه يبور ويتحول إنما هي تمظهراته وبناءاته ونتائجه، إذ أين يكون العقل إن لم يكن حالاً فيها وبِمَ يُعرَّف إن لم يكن بما به صار عقلا؟ فالعقل ليس معطى ناجزا والمعقولية ليست معزولة عما في التجربة من تنوع وهُمَا معا غير معزولين عن حركة التعاكس بين الداخل والخارج[2] وعن التقاء مسارات تكوّن المعنى. فـ «المعقولية تقاس تدقيقا على التجارب التي تتبدى من خلالها. ثمة معقولية، نعني:

---

[1] –«لقد ترددت الفلسفة الكلاسيكية دوما بين الدوغمائية (الفكر محب للحقيقة ولا يخطىء إلا عرضا) والريبية (الفكر بعيد عن الحقيقة ماهويا ونهائيا)، وبين نظرية عقل "قوي" والتشهير بضعف العقل (الإنساني). على العكس من ذلك يجب التوصل إلى تقديم نظرية للعقل في قدرته على الكشف تكون أيضا وبنفس الحركة نظرية للعقل في ضعفه. وإنه لأجل ذلك دون ريب لم تكفّ مسألة العقل والمعقولية عن كونها أحد المحاور الأكثر ثباتا في فكر مرلو–بونتي» (J.P. Siméon, « Vérité et idéologie » ، مقال مذكور، ص 53)

[2] – في معرض حديثه عن هوسرل يذهب مرلو–بونتي إلى أن «هوسرل يبحث عن إعادة تأكيد المعقولية في مستوى التجربة دون التضحية بأي من التنوعات التي يمكن لهذه التجربة احتمالها... يتعلق الأمر باكتشاف منهج يمكّن من التفكير في نفس الآن بالبرانية التي هي مبدأ العلوم الإنسانية ذاته وبالداخلية التي هي شرط الفلسفة. بالعرضيات التي بدونها لا وجود لوضع وباليقين العقلي الذي بدونه لا وجود لمعرفة» (SHP, pp.10-11)

المنظورات تتقاطع والإدراكات تتساند ومعنى يظّهَر»[1]. إذن ليس العقل أبديا ووحدها نتاجاته هي التاريخية بل هو ذاته نتاجاته وإن تنوعت وتمايزت وليس في ذلك ما يحدّ من كليته أو يقصر به عن أن يكون «أعدل الأشياء توزعا بين الناس» من جهة الحق، فهو في كليته كالخلاء يقبل ما لاحصر له من الأشكال وفي بنيته هو كلّ وإن تعددت عناصر تركيبه وفي وحدته اتساق وإن تنوعت وظائفه. وليس مما يطعن في كليته ووحدته أن يكون حيا وأن تكون المعقولية قدرة تأسيسية صائرة ومخاطرة، فـ «الأنا المتأمل و"المتفرج المحايد" لا يلتقيان بمعقولية منعطية سلفا، إنهما "يتأسسان" ويؤسسانها بواسطة مبادرة لا ضمانة لها في الوجود وإنما يستند حقها بالتمام إلى القدرة الفعلية التي تمنحنا إياها من أجل الإضطلاع بتاريخنا»[2].

الإضطلاع بالتاريخ وانخراط المعقولية في التاريخ وتأكيد التاريخية ليس انسياقا إلى النسبوية الثقافية أيا كانت أغلفتها النظرية ولا إلى الرؤى القائمة على العِرْق ورمزية الدم مهما كانت ذرائعها، «فليس هناك عقل أروبي وعقل افريقي وليس هناك عقل غربي وعقل عربي ولا يمكننا تصور عقل يميني وعقل يساري »[3]، ومع ذلك ليس لهذه الكلية ولهذه "النوعية" أن تذهلاننا عن صيرورة التعقل وعن تعقد مساراته وعن تعدد مداخله. فـ « المعقولية وتساوق الفكر لا يقتضيان توجهنا جميعا إلى نفس الفكرة بانتهاج نفس السبيل أو أن تقبل الدلالات الإنحباس داخل تعريف، إنها تتطلب وحسب أن تحتمل كل تجربة نقاط بدء بالنسبة إلى كل الأفكار وأن يكون للأفكار هيئة »[4]. صيغة التشارك والتشكل وتعدد السّبل هي إثراء لحياة الوعي وتأكيد لتجذره واستبعاد لعزلته وسكينته وتحذير من «مخاطر عقل يحسب أنه يتحرر من تجذّره ويستعيض عن المعنى الملتبس لحياته بدلالة تصورية ولعلها كاذبة، عقلا وهو يفكر بالعالم ينسى أن يقطنه وأن يعاشره »[5]. فالعقل ليس مجرد أداة معرفية لتحصيل اليقين بل يمكن أن يُفهم كوعي للإنسان بكرامته وبالغايات التي وُجِد من أجلها أو كملكة لمعرفة الحق أو كنور به نكتشف المبادئ الطبيعية للمعرفة أو كمثل أعلى وكمنهج هو الإسم الآخر للفكر النقدي[6]، وهو فضلا عما فيه من دلالات الربط والقول والحسبان هو اليوم

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p.XV.

2 - نفس المصدر ونفس الصفحة

3 - فتحي التريكي، **العقل والحرية**، منشورات تبر الزمان، تونس 1998، ص 16

4 - Merleau-Ponty, PM, pp.198-199.

5 - J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique II*، مرجع مذكور، ص 738

6 - أنظر : Gilles-Gaston Granger, *La raison*, P.U.F coll « Que sais-je? », Paris, 8e éd 1984, (1ère éd 1955), pp. 6-7

«يقترح ذاته لا كتقنية أو كأمر واقع وحسب وإنما كقيمة »[1]، ولذلك قد لا يكون الأمر أمر نقده وحسب أو محاولة ترميمه وإنما أمر إعادة تعريفه وتحديد منزلته وما يكون لذلك من أثر في تفهم الوضع الإنساني الذي لعلها حريته كما معناه تعبر عنهما توترات المعنى واللامعنى وتآزر العقلي والمعقول مع ما في التوتر والتآزر من إرباك للتأبد وللثنائيات وللإميات.

1. المعنى واللاّمعنى

لم يكن المعنى قط في مأمن مما يتهدده، كالعبث واللغو والترهل والدغمائية والعنف وكل الأطواق وضروب التقفيص التي تفقر المكامن وتقلّص العفوية وتجعل المعنى شحيحا، وكثيرا ما وقعت المماهاة بين هذه الدلالات السلبية واللامعنى من حيث هو لغو وحرمان وخطأ وعنف ولاوجود ولامعقول، ولذلك أيضا وقع التعامل معه على أنه ضديد المعنى وهو الضديد السلبي الذي يجاهد المعنى من أجل استبعاده حتى يتمكن من احتلال كل المواقع وسدّ كل المنافذ لأن كلّ تهاون منه يَدخُلُ السّلبُ معناه إزاحة المعنى من كل موقع حتى وإن كان غيابه مقصورا على حيز ضيق. ولعل هذا التهاون هو المأخذ الأرسطي على أفلاطون الذي لم يكن حازما كفاية في مواجهته للسفسطائيين إذ كان يحسب أنه برفعه الديالكتيكية إلى مقام العلم الكلي إنما يقدر على تقويض السفسطائية بما هي معرفة مظهرية ولم يدرك أن مطمح العلم الكلي المفارق إنما ترك السبيل شاغرة لقدرات القول السفسطائي في أجناس الموجودات، وليس في ذلك ما يعني أن القول الأفلاطوني قول موغل في "العقلانية" بل على العكس من ذلك هو لم يجذّر معقوليته بما يكفي لمواجهة الزعم السفسطائي لأنه لم يكتشف المبدأ الذي يُلزِم السفسطائي الصمت أو السقوط في التناقض، نعني مبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ الذي يحوز ستة فصول من جملة ثمانية فصول في كتاب مخصص لعلم الوجود بما هو وجود[2]، وليس في ذلك أي تناقض كما قد يبدو، إذ البحث في المبدإ بما هو اللامشروط إنما هو في نفس الآن بحث في الوجود الذي لا يُختزل في أي موجود وإن تعددت دلالاته. فكما الوجود ليس مقولة وإن كانت تقوله المقولات كذلك مبدأ عدم التناقض هو علّة

---

[1] - نفس المرجع، ص 9

[2] - أنظر مقالة الجيم من **ميتافيزيقيا** أرسطو حيث يُخصّصُ الفصلان الأولان فقط للقول في علم الوجود بينما تهتم الفصول الستة المتبقية –أي من الفصل الثالث حتى الفصل الثامن– بمبدإ عدم التناقض

ولكنه ليس علة لأي موجود لأنه خارج العلل الأربع[1] وبهذا المعنى يلتقي الوجود بعلّته ويلتقي علم الوجود بمبدئه ويسري الوجود في الموجودات ضد شبحيتها الأفلاطونية وضد ترحالها السفسطائي اللاّمشروط ويقوم المبدأ فيصلا بين الأقوال والمعارف فيضطرّها برهانيا إلى الصمت أو إلى الخروج من مكامنها لتناقض ذاتها أو إلى التسليم به معيارا أوحد لحقيق القول، وبذلك تتأكد الأنطولوجيا كفلسفة للمعنى الذي شكل ذاته ماهويّا وبشكل مشروع دون لجوء إلى ما سواه. بهذا الإعتبار فإن «ماهية المعنى ذاتها تتمثل قبل كل شيء في استبعاد كل انفعالية : فمعنى يستمد من اللاّمعنى وجوده ووظيفته لن يكون معنى، فبضرورة ماهويّة وإيدوسية يجب أن يشكّل المعنى ذاته بذاته»[2]، إذ لا يتعلق الأمر فقط بوجود الموجود وبكيفية قوله وإنما قبل ذلك كله بالصدور عن معنى يجعل القول دالا وإلا استحال التخاطب مع الذات ومع الآخر ليخرج الإنسان عن ماهيته أو ليتلقّفه الجنون أو الإنتحار ولذلك لا إمكانية لظهور لامعنى جذري يتهدد المعنى حتى وإن تعللت الفلسفة بالدهشة وبالسؤال، فما تعللها ذاك دليل اعتراف ببداءة اللاّمعنى المحيّر وإنما هو في أقصاه «إنقاذ للظواهر» يُشبِع ما يتبدّى من التحيّر واللاّإنتظام بمعنى خفيّ ليس لنا إلا أن نتبع خطى الفيلسوف لندركه، فخشية الفلسفة من اللاّمعنى هي خشية الخطر الكارثيّ الذي لا انعطاء معه لمعنى أصلي ولا بقاء بعده لمطلب غائي ولذلك كان صبرها على إنشاء المعنى بقدر حرصها على استبعاد اللاّمعنى.

هذا المطلب الفلسفي المزدوج –الإنشاء والإستبعاد– معناه أن الإنسان لا يدخل في علاقة مع ما لا يفهمه ومع ما لا معنى له بالنسبة إليه، إذ كيف له أن يفكر وأن يعمل على قاعدة من اللاّمعنى وهي قاعدة تتنافى بالضرورة مع كل فكر وكل عمل وبالتالي مع كل مشروع أي مع الحرية؟ ولذلك لا يمكن لا خفض المعنى ولا تعليقُه، وحتى حالة عدم الجزم المؤدية إلى تعليق الحكم عند الشكوكيين لا يمكن عدّها اقتلاعا للمعنى بقدر ما هي تعامل معه كإشكال. إنها مواجهة لدغمائية العقل لحظة نسي تنسيب ذاته و«الدغمائية يجب أن تواجهها "السكيبسيس" (أي المراجعة وإعادة النظر وتفحص الحدود. والشكوكيون بالنسبة إلينا هم الذين يشكون من أجل الشك، ولكن بالمعنى الأصلي للشكوكية هم الممتحنون)»[3].

---

[1] – «مبدأ عدم التناقض، أما هو، فليس علة بأي من المعاني الأربعة التّي يُميّز بها العلم الأرسطي العلة. علة الموجود من حيث هو موجود، هو علة ولكن بمعنى لم يعد فيه موقع قط لما هو "فيزيائي"... شأن علم الموجود بما هو موجود ليس معرفة بأي موجود» (Michel Narcy, « Platon revu et corrigé », (in Barbara Cassin et Michel Narcy, *La décision du sens*, Vrin, Paris 1989, p.104

[2] – J.R. De Renéville, *Itinéraire du sens* ، مرجع مذكور، ص50

[3] – M. Heidegger, *Schelling*, *Le traité de 1809* ، مرجع مذكور، ص101

البحث عن المعنى ومتابعته أو الإعتقاد فيه والتسليم به هي إمكانات للفلسفة وللدين وللأسطورة كل على جهة النظر التي تخصه. وانشغال الفلسفة بالمعنى -وهو الإنشغال الذي يعنينا هاهنا- هو انشغال أساسي بأساس الوجود وهو انشغال أقدم من السؤال الأرسطي وإن كان أرسطو هو أول من صاغه بوضوح لتدخل الأنطولوجيا بعده في الوجهة التي حددها لها بسؤاله أي مساءلة الموجود باتجاه وجوده، وذاك سؤال نحتاج اليوم إلى مجاوزته باتجاه سؤال أشد منه أساسية مع ما يتطلبه ذلك من تغيير كلي لموقفنا إزاء السؤال ومن تحويل البصر باتجاه هذا السؤال اللاّمألوف، سؤال حقيقة الوجود[1]. «**حقيقة** الوجود، ما يفتح بعامة الوجود ماهويا وبالتالي يجعله قابلا للفهم، هو ذا ما نسميه معنى الوجود »[2]، وهو معنى بدئي وأساسي وجذري «لا يمكن وضعه أبدا في تعارض مع الموجود أو مع الوجود معتبرا كـ "أساس" حمّال للموجود، ذلك أن "الأساس" لايصبح في المتناول إلا بما هو معنى حتى وإن كان متاهة العبث »[3]. وإذن، ومرة أخرى تبقى للمعنى اليد الطّولى حتى وإن حولنا وجهة السؤال مع هيدغر ومنحنا المعنى دلالة أنطولوجية توجّديّة واستبعدنا حكم القيمة عن الـ « غير ذي معنى»، مع كل ذلك «كل موجود ليس له جنس وجود الدزاين يجب اعتباره غير ذي معنى وكأنه خلو من المعنى أساسا »[4]. صيغة استبعاد اللاّمعنى الذي يتحدى أو يفاجيء تجد مصدرها مرة أخرى في «هذه الحركة الأرسطية للإستبعاد... قلْ شيئا ذا دلالة إذا لم تكن نبتة أو لم تكن بريا : تكلم إن كنت إنسانا »[5]، وإذن لا «يمتد سلطان المعنى خفية حتى حدود اللامعنى »[6] فقط بل هو ما منه يغتذي وجود اللاّمعنى إن كان له وجود. ولكن ما القول إذا تبين أنه «مع الحداثة ولأول مرة في تاريخ الإنسانية ينفتح إمكان لجهة لامعنى جذريّ ما عاد يمكن أن يغتذي سرا من أفق لمعنى فينومينولوجي »[7]؟ بل وما القول إذا تأكد أنه وراء كل

---

1 - أنظر نفس المرجع، ص ص 116-117

2 - نفس المرجع، ص 116 (التشديد من عند هيدغر)

3 - M. Heidegger, *Etre et temps*, traduction de François Vezin, Gallimard, Paris, §32, p.198

3- نفس المرجع، ص 197

4 - Barbara Cassin, « Parle, si tu es un homme », in Barbara Cassin et Michel Narcy, *La décision du sens*، مرجع مذكور، ص 27

6 - Jean Beaufret, « Introduction à une lecture du poème de Parménide », in Parménide, *Le poème*, PUF, Paris, 3e édition 1986 (1ere édition 1955) , p. 14

7 - Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, éd Jérôme Millon, Grenoble 1990, p.25

معنى يوجد لامعنى وأنه لا طائل بالتالي من البحث في معنى المعنى سواء كان أساسا بدئيا أو كان هبة أو كان جودا يجود به الوجود؟.

مثل هذه الأسئلة تستحضر ولا شك ما يذهب إليه التحليل النفسي في اعتبار الوعي مجالا لتبدي دوافع «الهو »[1] وما تذهب إليه البنيوية في القول بوجود بنى غير دالة سابقة على كل معنى[2] وما تذهب إليه الكتابة الدولوزية مثلا في تأكيدها على العنصر الإنتاجي في اللاّمعنى[3]، ولكنها أسئلة تستحضر أيضا أن الأساسي في الفلسفة كان دوما هو البحث في طبيعة العلاقة بين المعنى واللاّمعنى إذ «المسألة في نهاية المطاف هي أن نفهم ما تكونه العلاقة فينا وفي العالم بين المعنى واللاّمعنى، ما هو موجود من معنى في العالم هل يضطلع به وينتجه تضامّ أو التقاء ظواهر مستقلة أم هو على العكس من ذلك ليس غير تعبير عن عقل مطلق؟»[4].

كما اللاّوجود ليس لاشيئا بالنسبة إلى الوجود وكما الحسي ليس لاشيئا بالنسبة إلى العقليّ كذلك اللاّمعنى ليس لاشيئا بالنسبة إلى المعنى إذ «من يضمن للفكر عدم علاقته باللامعنى وأنه ليس مكوّنا مما يعجز عن إدراكه»[5]؟ وما الذي يؤمّن حضور المعنى أو استمراره غير توترات الحياة الإنسانية والتباساتها وهي تتخاصر مع الوجود الطبيعي يسري فيها وتفيض عليه؟ ومن يستطيع أن ينكر أن الإنسان لا يستوطن الحقيقة فقط ولا هو يوقف جهده من أجلها وإنما هو كذلك موطن للخطإ والأوهام والإستشباحات وأن اللامعنى «ليس فقط نسيانا للكينونة وإنما هو أيضا كيفية لها لا للتحجب في انكشاف ما يوجد وإنما للتقلب في

---

1 -«اللاّمعنى ليس توسطا باتجاه المعنى ولا هو وسيلة اجرائية أو استراتيجية وإنما هو علامة خسوف الذات... وبقدر ما تتكلم الذات بقدر ما تكون بعيدة عن تشكيل ما تقول» (Armando Verdiglione, «La matière non-sémiotisable », in *Psychanalyse et politique*, Seuil, Paris 1974, p.204)

2 -«المعنى ليس أبدا ظاهرة أولى. المعنى قابل دوما للإنحلال. بصيغة أخرى وراء كل معنى يوجد لامعنى» (C. Lévi-strauss, « Réponses à quelques questions », in *Esprit*, novembre 1963, p. 641، ذكره J.R. de Renéville, *Itinéraire du sens* ، مرجع مذكور، ص 87)

3 -«بالنسبة إلى فلسفة العبث، اللاّمعنى هو ما يتعارض مع المعنى في علاقة بسيطة معه بحيث أن العبث يقع تعريفه دائما بغياب المعنى ونقصه (لا وجود لما يكفي منه...). من زاوية نظر البنية، وعلى العكس من ذلك ثمة دائما افراط في المعنى: فائض ينتجه ويفرط في انتاجه اللامعنى... ليس للاّمعنى أيّ معنى خاص ولكنه يتعارض وغياب المعنى وليس مع المعنى الذي ينتجه بإفراط دون أن يقيم أبدا مع ما ينتجه العلاقة البسيطة التي هي علاقة استبعاد والتي يقع العمل على إرجاعهما إليها» (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, pp. [illegible] - 89)

4 - Merleau-Ponty, PhP, p.490

5 - Claude Bruaire, *Philosophie du corps*, Seuil, Paris 1968, p168

انبجاس ما هو غير موجود»[1]؟ ألا يستطيع الإنسان أن يلحق الأذى بذاته وبالآخرين؟ «إنه لا يستطيع ذلك فقط، بل إنه لكذلك دوما بمعنى ما. إنه يحمل في ذاته آخر غير ذاته يفيض فيه ويدوس عليه ويختبىء فيه ومع ذلك يحتاجه وينتهي ويتجذر فيه: هذا الآخر هو الوحشية أو الهمجية، هذه الطبيعة البلقع التي تفرّخ في الإنسان وتسكنه »[2]. إلاّ أن الأمر هنا ليس أمر خبل الإنسان وذئبيته ولا أمر عبثيّة الإظلام الأنطيقي الذي يغشى الوجود وإنما هو التفطن مرة أخرى إلى هذا الإلتباس وإلى هذه الجدلية المفتوحة بين المعنى واللاّمعنى اللّذَيْن قُدّ منهما وجودنا الفردي والجماعي في العالم الذي نحن وإياه من نفس النسيج. فما تتفطن إليه الفلسفة المرلو-بونتية هنا -وتؤكده باستمرار- هو عطوبية المعنى التي ليس يكفي لإزاحتها لا الإلتقاء بآلهة الحقيقة ولا التمكن مما به يتجوهر الموجود ولا رسم الحدود بين "نومين" هارب و"فينومين" مُتّهَم ولا الوصول إلى وعي واثق من ذاته ولا التراجع باتجاه أرض صلبة لعلم صارم ينهي التأزم، ذلك أن ما في المعنى من ليونة وهشاشة والتباس ليست لواحق بل لواقح، أي هي هو وليس غيرها، ولذلك ليس يمكن الحديث عن معنى مضمون باستمرار إذ هو فضلا عن لقاحاته الداخلية التي أشرنا إليها إنما يتبدى على أساس من لامعنى. فـ «ما الذي يتبقى من الجدلية؟ المعنى وهو يخرج من اللامعنى ولا ريب ولكن التباس هذا المعنى »[3] أيضا، ولذلك يؤاخذ مرلو-بونتي الوضعوية المنطقية المهووسة بالدقة والوضوح وواحدية المعنى على شغفها بالتطهير، وحتى وإن كان هذا التطهير تطهير اللغة فإنه ليس أقل خطورة من أي تطهير آخر كالتطهير العرقي مثلا إذ «ألا يكشف هذا التطهير، ككل تطهير، عن أزمة؟ وإذا انتهينا إلى تنظيم مجال الدلالات المتواطئة كمجال واضح ظاهريا ألا يستهوينا من جديد الإشكالي القائم حولنا من كل جانب؟ وتدقيقا، التقابل بين عالم فكري شفاف وعالم معيش ما تنفك تتناقص شفافيته، وضغط اللاّمعنى على المعنى ألا يؤدي بالوضعوية المنطقية إلى مراجعة معاييرها التي تقيس بها الواضح والغامض... ؟ »[4]، بل لعل الأمر لم يعد أمر قسمة بين الواضح والغامض وإنما أمر الواضح-الغامض بل وأمر وضوح الغامض، وتلك مفارقة لا يمكن للوضعوية المنطقية إدراكها وهي التي تحيل إلى اللاّمعنى كل مشكلات الفلسفات مجتمعة. هل معنى ذلك أن «المعنى واللاّمعنى يتعذر التمييز بينهما شأن عدم التمييز بين

1- Marc Richir, «La défénestration», in *L'ARC* N°=46, 1971, p.36

2- نفس المرجع ونفس الصفحة

3- J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*، مرجع مذكور، ص726

4- Merleau-Ponty, S, p.198

المرئي واللاّمرئي ويغرق كل شيء في الغموض »[1] عند مرلو-بونتي على ما يزعم كلود بريار؟ وهل معنى ذلك أيضا أن مرلو-بونتي سقط في المحظور وأنه لا يمكن التغاضي عن «هذه المغالطة والخطإ المنطقي والجرح المؤلم للنظام المعقول وعن هذه الدائرة التي يبدو أنه انحبس فيها مع مرلو-بونتي كل الذين تباهوا بمباغتة انبثاق المعنى انطلاقا من اللاّمعنى »[2]؟.

ما تذهب إليه هذه الأحكام ينم في تقديرنا إما عن جهل بنصوص مرلو-بونتي وإما عن إغفال متعمد للمعنى البؤري لمباحثه التي لم تسه قط على التذكير بأن الإلتباس والإنشباك والتخاصر والتصالب ليست غموضا ولا لبسا ولا خلطا وإنما هي سبيل الفلسفة لتعرية كل مزاعم الإطلاقية المتناسية دوما لقفاها أو لوجهها الآخر وللحركة التي ينسى التكلس أنه منتهاها إلى حين وأنها تتهدده دوما بما هي الإمكان الدائم للاّمعنى. «حقيقة على أساس من العبثية وعبثية تعتقد غائية الوعي في قدرتها على تحويلها إلى حقيقة: هي ذي الظاهرة الأصلية »[3] وهي ظاهرة لا تمتدح لا العبث ولا اللغو ولا الهمجية ولا العماء والتشوش وإنما تشير إلى الصدفة القابلة للإحتواء وإلى التحولات المتعاكسة للوضعيات التي يُفقَدُ فيها المعنى وللأخرى التي تكتسب معنى لم يكن لها من قبل وإلى هذه الشحنة المتجددة من حيث هي مبدأ لاتحدّد مُحَدِّد للوجود الإنساني[4]. وقد بين مرلو-بونتي وهو يتحدث عن السريالية أنها وإن كانت تظهر بمظهر التمرد على اللغة وعلى الأدب وعلى المعنى فإنها في العمق عمل على استخدام معمّق وجذري للغة وليست تحطيما للغة لصالح اللاّمعنى وهي وإن خاصمت كل ضروب المراقبة فإن ذلك لم يكن منها تفريطا في المعنى لإعلاء هامة الصدفة أو التشوش وإنما كانت منهمّة بتذكير اللغة والأدب بشساعة المدى الذي يمكن أن تطاله اهتماماتهما إن هما تخلصا من جاهزية القوالب المستخدمة في حقل الأدب ومن احترافية المواهب المزعومة[5]. وحينما كان مرلو-بونتي ينقد الوضعوية المنطقية لم يكن يطالبها حتى بالإعتراف باللاّمعنى وإنما فقط بتوسيع دائرتها لتنزيل المعنى في العالم[6]، وحينما كان ينقد علم النفس العقلي والفلسفة المثالية فإنما كان ينقد فيهما إدراكهما للدلالة كـ «فعل للفكر

---

[1] - Claude Bruaire, *Philosophie du corps*، مرجع مذكور، ص 138

[2] - J. R. de Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص 104

[3] - Merleau-Ponty, PhP, p. 342

[4] - أنظر نفس المصدر، ص 197

[5] -أنظر: Merleau-Ponty, S, p. 296

[6] -«لسنا نطلب من المنطقي أن يضع في اعتباره تجارب تُشكّل لامعنى أو معنى خاطئا بالنسبة إلى العقل، وإنما نودّ فقط توسيع حدود ما له معنى بالنسبة إلينا وإعادة تنزيل المنطقة الضيقة للمعنى الموضوعي داخل منطقة المعنى اللاموضوعي التي تكتنفها» (PhP، ص 318)

وكعملية لأنا محض» ويعرّي عجزهما عن تفهم «تنوع تجربتنا وعن ما هو لامعنى فيها وعن عرضية المضامين »[1]، وحينما كان ينقد ثنائية النفس والجسد إنما كان يبيّن أن النفس ليست نفسا «إذا لم يكن لها أية وسيلة للتّحقّق... والجسد الذي يفقد معناه سرعان ما يكف عن أن يكون جسدا حيا ليعود إلى وضع الكتلة الفيزيائية–الكيميائية وهو لا يصل إلى اللامعنى إلا بموته.»[2]. وفي مقالات *المعنى واللامعنى* ألَمْ يُظهِر الفيلسوف أن المعنى ينبثق من أصل تيهيّ للاّمعنى وأن العنف هو شهادة على فائض في اللامعنى وعلى توالد سرطاني له وأن «الحرب هي بشكل ما، الهزء بالفلسفة، وكأن العنف يصدر عن الفضيحة الأنطولوجية لكثرة الذوات ولا يفعل إلا أن يشي باستحالة الوجود المشترك للذات وللآخر: خضوع إجباري، لا مبالاة كاذبة أو مواجهة قاتلة »[3]؟ ومع كل ذلك ألم يكن فيلسوفنا منشغلا بمشروع العَنْيِ وبتعقل العرضية وبتعقب بُؤَر المعنى لتأكيد معنى الوجود؟ فالمعنى الذي قد يبدو مستحيلا هو مع ذلك المعنى الضروري لوجودنا ولوجود الآخرين. وإذا كان «اللامعنى الذي يهدد بالإخفاق كل مشروع كلي يقوم على أساسه »[4] حاضرا ولا يجب نِسْيانُهُ فليس في ذلك ما يدعو إلى تثبيط العزم أو التنبؤ بأفول المعنى أو تغليق كل منافذ الإمكان، وإنما هو الحرص على تدبر العقل والتاريخ والوجود جملة بأعين غير ذاهلة عن شمولية التجربة، ومهما يكن فـ «الإخفاق ليس محتوما وكما انتصر سيزان على المصادفة بإمكان الناس أن ينتصروا أيضا شرط تقدير مدى المخاطرة والمهمة الملقاة على عاتقهم »[5].

إذن ليس في بحث العلاقة بين المعنى واللامعنى سقوطا في الخلط واللبس ولا انحباسا في دائرة اللاّمعنى لقطع السبيل على معنى المعنى وإنما هي المواجهة الشجاعة التي لا تدخل التاريخ ظهرانيا إذ «الشجاعة هي أن نحدد الوضع شأن ما يفعل ربان السفينة، وإذا كان علينا أن نحافظ على المعنى على أساس من اللامعنى فالشجاعة هي أن لا ننجز عملا يقطعنا عن الوجود المعيش حتى وإن كان عملا رائعا »[6]. وإذن المعنى كما الحرية ليسا سلبا بإطلاق وليسا هما عداء لموجودات العالم. فإذا لم يكن الوعي حرا إلا بسلبه للعالم فما ذلك إلا توهّمه وهو يعتقد أن لا موطن له وأنه قادر على إبداع المعنى وعلى تأسيس الحرية

---

1 – Merleau-Ponty, PhP, p.172

2 – Merleau-Ponty, SC, p. 226

3 – François Rouger «La politique et l'histoire chez Merleau-Ponty »، مقال مذكور، ص 440

4 – Merleau-Ponty, SNS, p.9

5 – نفس المصدر، ص 10

6 – J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*، مرجع مذكور، ص 725

دون انتظار استجابة الأشياء، لكن الوعي وهو يعتقد ذلك إنما تصبح حريته لا مبالاة ومعناه عدم تعيين و«الجسد والوجود الفردي بالنسبة إليه ليست غير موضوعات »[1]. فالوعي حينما يصبح وعيا مطلقا ينسى فرديته وينسى فردية أشخاص العالم وينسى المسار التكوني للمعنى وللحرية ويعتقد أنه هو ذاته بتمامه الحرية. ولذلك حينما يعمل مرلو-بونتي على شد الوعي إلى العالم وربطه بالبراكسيس التاريخي وإثقاله بمادية العرضيات فلأنه يرى أن «الحرية كانت دائما مآلا، وهي تنهل من الوجود الغفل الذي هي منعطية فيه وتنبثق منه شأن استطاعة المعنى الإنبثاق من صدفة أولى ومن أصل اللامعنى، وكذلك لا يشير الوجود فقط إلى هذا العدم أو هذه السالبية التي تفصلنا عن ملاء الموجود في ذاته وإنما كذلك أيضا إلى العالم من حيث أنه يتوجه إلينا »[2].

العالم الذي يتوجه إلينا وإنفتاحنا نحن لأشيائه، هي ذي جدلية التفهم التي بها نضع الأشياء في علاقة بمعناها ونكون نحن على حال فيها لحياتنا معنى، دون أن يعني ذلك أننا نحن الذين نمنح الأشياء معانيها بقرار إراديّ ونستبعد الحرمان من المعنى ونجرّب حرية وجودنا في قدرتنا على أن نكون مصدر كل معنى بل وتكون حريتنا معنى ينبني على سلب العالم من حيث هو لامعنى لإبداع المعنى بحرية مطلقة، إذ لو ذهبنا إلى أننا نحن الذين نقدّر المعنى وفق إرادتنا لكان ذلك مناقضا لمعنى الإنفتاح للعالم وللآخرين ولنفينا البعد الإستشكالي للمعنى وللحرية ولرضخنا إلى مطلقية التعاطي معهما وفي ذلك تقويض للتأسيس الفينومينولوجي لفكرة الإنفتاح[3]، ولن يكون الأمر مختلفا من حيث النتيجة لو أننا ذهبنا إلى التسليم بلامعنى كلي وبلامعنى الكل. فـ «هنالك حيث تواجه الحياة اللامعنى المطلق فإنه ليس لها إلا أن تستسلم وأن تتخلى عن ذاتها»[4]. ولذلك لا يمكن للناس أن يحيوا في اللامعنى باستمرار. إنهم كثيرا ما يجتازون تجربة خسران المعنى ولا ريب إلا أن تجربتهم تلك هي

---

1 – Merleau-Ponty, SC, p.220.

2 – J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*، مرجع مذكور، ص 718

3 –«فكرة أننا نحن الذين نبدع المعنى بشكل نقدر به على تهيئته وفق إرادتنا لملاء أو لخواء معنى الموجود إنما هي فكرة مناقضة لفكرة الإنفتاح إلى الموجود ومعناه وهي الفكرة المؤسّسة فينومينولوجيا. فإعطاء المعنى خاصة ليس مسألة عائدة إلى إرادتنا واختيارنا. فأن تبدو الأشياء في بعض الحالات وكأنها بلامعنى أو-وبالتلازم- إذا كان المعنى ينادينا انطلاقا من الأشياء بما أننا منفتحون له فذلك أمر لا يعود إلينا ولسنا نحن الذين نتحكم به. فنحن منفتحون بالتساوي للموجود ذي المعنى وللموجود الذي بلامعنى، وإنه لنفس الموجود الذي يتبدى طورا مليئا بالمعنى وتارة صامت وخلو من المعنى» Jan Potočka, *Essais hérétiques*, traduit du tchèque par Erika Abrams, éd Verdier, Paris 1981, p.69.)

4 – J. Patočka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص 70

التي تنبّههم إلى أن المعنى ليس كسبا نهائيا وأنه «لا يمكن اكتشافه إلا في النشاط الذي يتأتى من غيابه ومن متابعته من حيث هو نقطة استهراب الإستشكال»[1] وإلى ضرورة «اكتشاف إمكانات الوصول إلى نظام أكثر حرية وأكثر اقتضاء للمعقول»[2].

إذن لا وجود لمعنى في ذاته ولا للامعنى يلزمنا بعدمية مطلقة، وإنما هو معنى على أساس من اللامعنى و«من الأكيد أن هذا المعنى ليس هو وريث الماهية»[3] بما أنه قائم في الإلتباس ومهدد دوما بالعرضية والخسران وغير مؤمّن في «لوح محفوظ» كل ما لنا إزاءه شرح مكرور، وغير عائد إلينا بالتمام لأنّا لسنا وعيا محضا يبدع المعاني بحرية ولذلك تخطيء فلسفة العبث كما فلسفة البداهة المطلقة. فالأولى تجعل الوعي يشظّي ما يزدحم فيه من دلالات ويفصل بينها فيبدو العالم عبثيا والثانية تبرّر ما يقوم به الوعي المطلق في بحثه عن اليقين بصراع هذه الدلالات التي يجب أن يفصل بينها ليفصل فيها. وإذن «العقلانية والشكوكية يغتذيان من حياة فعلية للوعي يضمرانها معا بمكر وهي التي بدونها لا يمكن أن نفكر بهما ولا أن نحياهما، وهي التي فيها **لا يمكن أن نقول إن لكل شيء معنى أو أن كل شيء هو لامعنى وإنما [redacted] يوجد المعنى**»[4]. وإذن لا انفكاك بين المعنى واللامعنى وجدليتهما تمتد إلى الأفعال والأقوال بحيث تبسط عليها نفس الإلتباس الذي يداهم كل ضروب الإيقان ويهز اطمئنانها ويُبين عن موقع التقاطع حيث «لا وجود لمعنى مسبق يجعلنا نتحمل ما لا يطاق ونتسامح معه ولكن لا وجود أيضا لقدْر أكبر من اللامعنى بمقتضاه نجرد الوجود من أهليته أو نلغيه»[5]. فلا الوجود مُترَع بالمعنى بحيث تلتغي معه الرغبة والتناهي والزمنية ولا هو كله لا معنى بحيث تزول كل مبررات الجهد والقصد والقيمة. وإذن «ليس بإمكان المعنى أن يتوطد **كليا وإطلاقيا** بما أن الإنسان وإن كان كاشفا للحقيقة... هو كائن متناه والنور الذي يصدر عنه لا يحيط بكل شيء »[6]، ولكن في نفس الآن لا يمكن إقصاء المعنى كليا أو الذهاب مع ليبوفاتسكي مثلا إلى أنه «بالإمكان أن نحيا دون هدف ودون معنى... والحاجة إلى المعنى

1 - نفس المرجع، ص 72

2 - نفس المرجع، ص 74

3 - Victor Goldschmidt, Platonisme et *pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1990 (1ère éd Aubier Montaigne, Paris 1970), p. 255

4 - Merleau-Ponty, PhP, p.342 ، (التشديد من عندنا)

5 - J- Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص 127

6 - Alphonse De Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, éd Nauwelaerts, Louvain / Paris, 3ème éd 1969, p.113 (التشديد من عنده)

ذاته وقع كنسها والوجود اللامبالي بالمعنىبإمكانه أن ينبسط دون تأثر ودون هوة ودون نزوع إلى قيم جديدة»[1].

إن عارضية وعطوبية وإخفاق المعنى ليست مؤشرات على إمكانية زواله أو الإستغناء عنه وسيادة اللامعنى في ما يبدو من تافه أو مخجل ليست دليلا على إطلاق تنفّذه حتى وإن تسرب إلى الجليل والتافه ذلك أن «خجل الإنسان من كونه إنسانا ليس ناتجا عن المآسي الكبرى وحسب بل يمكن أن نشعر بذلك الخجل حتى في ظروف تافهة أو عادية: إزاء فكر مبتذل وإزاء إحدى المنوعات وإزاء خطاب وزير وإزاء أحاديث المتبجّحين »[2]. ففي الحالين جميعا لا المعنى حضور كلي وانعطاء لا حد له ولا هو مما يقبل الإقصاء بحيث يظل حيّزه شاغرا يملؤه اللامعنى، ولا اللامعنى إظلام كلي أو نتيجة نقص أو ضعف في التاريخ البشري يمكن تجاوزهما بالمقبل من تطورات المعارف وشحذ القيم، بل لو جازت العبارة لقلنا إن التحاور قائم بين لا معنى المعنى ومعنى اللامعنى حيث «ثمة لا معنى لا يجب حجبه ولا معقول لا يجب نسيانه ومعنى للتعرية ومعقول للفهم»[3]. فهذه الوحدة بين المعنى واللامعنى قائمة في جدلية مفتوحة في كل مناحي الوجود بما في ذلك «الوحدة العميقة بين التاريخ والفلسفة في **تاريخ الوجود**، وحدة عميقة في كل منهما بين المعنى واللامعنى، وحدة تعود إلى وحدة الوجود واللاوجود في **الماهية** الكلامية»[4]، وحدة يعز على الوضعويّات إدراكها وهي تطارد اللامعنى مطاردتها لـــ «شيطان ماكر» لتطهّر خطابها مما يعدّ شواشا. «لكن كيف نعتبره لا معنى ما في الألسن الأمبيريقية يتجاوز تعريفات الألغوريتم أو تعريفات "النحو المحض" بما أنه في هذا الذي يُزْعَم أنه شواش سيقع إدراك العلاقات الجديدة التي ستجعل عملية إدخال رموز جديدة عملية ضرورية وممكنة؟»[5] وكيف لم تدرك هذه الوضعويات أن « عبارة «خال من المعنى» ليست خالية من المعنى»[6]؟ أليس في ذلك التفات إلى العقلي وتلفت عن المعقول؟ اهتمام بالعقل حسبانا وتغاض عنه قيمة وغاية؟ وعلى العكس من ذلك أليس من مطالب الفلسفة التفكر بالعقلي والمعقول في آن؟.

---

1 - Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris 1983, p. 44

2 - Gilles Deleuze, *Pourparlers*، مرجع مذكور، ص 233

3 - Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*، مرجع مذكور، ص 66

4 - Merleau-Ponty, CC, p.138 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

5 - Merleau-Ponty, PM, p.25

6 - A.J. Greimas, *Du sens*، مرجع مذكور، ص 7. نجد نفس الملاحظة أيضا في: J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص 205

2. جدلية العقلي والمعقول

في كتابات مرلو-بونتي عن العقل ثلاث مسلمات أساسية هي: كلية العقل والحرص عليه بحصافة وتوسيع مداه كعقل حي. فما معنى كلية العقل أولا؟ تتميز الكلية عن الكل وعن العام. فالكل هو تحديد كمي لمجموع العناصر أو الأجزاء التي تكوّنه. إنه يتكون من المجموع المحدود لمختلف أجزاء المعطى. أما العام فهو ما ينطبق على كثرة من الأفراد أو المجموعات التي يُنظَر إلى كل منها وكأنه يشكل كلا غير قابل للقسمة ويقابله ما هو خاص، والعام لايرتفع إلى مستوى الكلي لأنه يقبل الإستثناء وهو ما كان أشار إليه كانط في **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** حين بيّن أن القانون الأخلاقي يكون كليا من جهة المعقولية السارية على الإنسان بما هو إنسان ويكون عاما حين أستثني ذاتي من الإلتزام به نتيجة ميولاتي المضادة للعقل[1]. إذن على خلاف الكل والعام يقال الكلي على المشترك بين كثيرين[2]، ويقال منطقيا على القضية التي يقع فيها الحكم على جميع أفراد الموضوع ويقال معرفيا على المشترك بين كل العقول ويقال في اللغة على اللفظ المفرد الكلي و«هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق... وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون»[3]. يمكن إذن أن نقول عن الكلي بمختلف دلالاته ما كان يقوله عنه باسكال « هو ما كان واحدا في كل مكان وبكليته في كل موقع»[4].

إذا طبقنا تعريف الكلي على العقل انتفى بالضرورة القول بنسبته إلى جهة دون سواها أو إلى حضارة دون أخرى واستحالت الرؤية الإحتكارية القائمة على القسمة بين "البدائي" و"المتخلف" و"الهمجي" من ناحية و"المتحضر" من ناحية أخرى. فجعل العقل حكرا على بعض الشعوب معناه في نفس الآن وضع الشعوب الأخرى خارج المعنى وخارج الحرية ومعناه أيضا تورط العقل ذاته في هذه القسمة نتيجة فهمه لذاته كامتياز لقلة من البشر مما جعل هذه القلة ذاتها تتوهم أن العقل لها وحدها وأن لها الحق المشروع في احتكاره وفي التدخل باسمه وفي الدفاع عنه ولم تتنبه إلى أن تلك الممارسة إنما هي مما يناقض مطالب

---

1 - أنظر : E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, éd librairie Delagrave, Paris 1973, p.143

2 - أنظر : Aristote, *La Métaphysique*, traduction de J. Tricot, Vrin, Paris 1986, Δ26 et Z 13

3 -ابن سينا، كتاب النجاة، تحقيق د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985، ص 45

4 - B. Pascal, *Pensées*, éd Librairie générale française, Paris 1972, Fr 231, p.111

العقل ذاته فضلا عن تعريفه إذ "ليس حبا جيدا للعقل أن نعرّفه بشكل يجعل منه امتيازا لخبراء الغرب وتخليصه من كل مسؤولية إزاء بقية العالم وبالخصوص من واجب تفهم تنوّع الأوضاع التاريخية»[1]. لذلك حينما يتحدث مرلو-بونتي عن المناهج التي يقارب بها الغرب الحضارات الأخرى فإنه يؤكد وجوب أن لاتنسى هذه المناهج -وكثيرا ما تنسى- محدوديتها ونسبيتها وتاريخية حقائقها. فـ «فرويد أو عالم النفس اليوم ليسا ملاحظين مطلقين، إنهما ينتميان إلى تاريخ الفكر الغربي. لذلك لا يجب أن نعتقد أن عُقَد وأحلام وعُصَابات الغربيين تمكننا بوضوح من حقيقة الأسطورة والسحر أو العرافة»[2] وحتى في صيغته الأكثر صرامة وتقنينا فإن التحليلَ النفسي إنما «يشكل ذوات مطابقة لتأويله للإنسان»[3]، وما ينطبق على التحليل النفسي ينطبق على الأنتروبولوجيا أيضا والتي ليس من مهماتها أن «تنتصر على البدائي أو تنتصر له ضدنا وإنما يتعلق الأمر بالإستقرار في حقل نكون فيه، الواحد والآخر معقولان دون اختزال ودون استبدال متهور للمواقع»[4]. وحتى إذا سلمنا أن الغرب «هو الذي اخترع الوسائل النظرية والعماية للوعي بالذات وهو الذي فتح سبيل الحقيقة»[5] فإن ذلك لا يعني أن المسار قد اكتمل وأن الغرب ذاته قد امتلك ذاته والحقّ نهائيا، إنه يكون واهما لو هو تجاهل ما فيه من عناصر غير غربية باسم «الفلسفة المحض أو المطلقة» بل إنه «يقصي أيضا جزءا كبيرا من الماضي الغربي»[6] بحجة تطهيره من اللافلسفة، لذلك يعود مرلو-بونتي إلى بعض آخر كتابات هوسرل ويستعيد معه السؤال حول ما إذا كان الإنسان الغربي في « إرادته أن يكون إنسانا على قاعدة من العقل الفلسفي وفي عدم القدرة على الوجود بشكل آخر » إنما كان له ذلك بشكل تاريخي عارض أو «على العكس من ذلك أن ما حدث لأول مرة في التصور اليوناني للإنسان إنما هو متضمن ماهويّا كأنتليخيا في خاصية الإنسان بما هي كذلك. وخاصية الإنسان منظورا إليها في ذاتها تتمثل بالماهية في أن يكون الإنسان إنسانا وسط إنسانيات مترابطة تكوينيا وإجتماعيا. وإذا كان الإنسان كائن عقل فإنه لا يمكنه أن يكون كذلك إلا بقدر ما تكون كل الإنسانية التي ينتمي إليها هي إنسانية عقل ومهيّأة للعقل بشكل كامن أو

---

1 - Merleau-Ponty, HT, p.204

2 - Merleau-Ponty, S, p.153 . يواصل مرلو-بونتي التأكيد في نفس الصفحة على هذه المحدودية مبينا أنه لو طبقنا على التحليل النفسي قاعدة النقد المزدوج لقلنا إن التحليل النفسي أسطورة والمحلل النفساني ساحر أو عراف ولَتبيّن أن الفرويدية ليست تأويلا لأسطورة أوديب وإنما هي إحدى تنويعاتها

3 -نفس المصدر ونفس الصفحة

4 -نفس المصدر ونفس الصفحة

5 -نفس المصدر ص 174

6 -نفس المصدر ونفس الصفحة

مهيأة فعليا للأنتليخيا وقد اكتملت وأصبحت بيّنة لذاتها لتقود بالتالي الصيرورة الإنسانية بشكل واع وبحتمية ماهوية»[1]. على أن ذلك لا يعني أن ماهية الإنسان هي العقل إذا ما فهمنا الماهية كمعطى «فطري» ثابت، فـ «ماهية الإنسان ليست معطاة كما ليست معطاة ضرورة ماهية لا مشروطة»[2]. وحتى إذا كان الإنسان هو الحيوان الذي يتحقق فيه العقل فما ذلك لأن العقل خصيصته وماهيته[3]، فـ «العقل لا يميّز ماهية الإنسان وإنّما وضعه، فهو ليس صفة وإنما هو فقط كيفية وجود»[4] وهي كيفية وجود مشتركة بين الذوات والثقافات، الخصوصي فيها له كليته ومعقوليتها تصّاعد من صلب العرضية ومعناها تقدّه المصادفات والمفارقات حينما تتلاقَ الأمكنة والأزمنة متقاربة-متباعدة كما في قول كلوديل «أرى وترلو؛ وهناك، في المحيط الهندي أرى في نفس الآن صياد اللّؤلؤ الذي يشق رأسه الماء فجأة قريبا من قطمرانه[5].

إذن وكما كان قال هوسرل «تظهر الإنسانية كحياة واحدة بالنسبة إلى الناس وإلى الشعوب تشدّها فقط علاقة روحية في جملة من صنوف الإنسانيات والثقافات التي تختلط مجاريها. إنها كبحر أمواجه الناس والشعوب»[6]. لكن إذا كان هوسرل يبحث -رغم إقراره هذا بالكَونية- عمّا يميّز الإنسانية الأوروبية من حيث هي حاملة قدر العقل ومصير المعقولية

---

[1]-هو ذا البعض من نص لهوسرل من أزمة العلوم الأروبية والفينومينولوجيا المتعالية والذي يستشهد به مرلو-بونتي في الصفحة 139 من علامات، وفي ترجمة مرلو-بونتي لهذا النصّ بعض الإختلافات – وإن لم تكن جوهرية- عما نجدّه في الترجمة التي أنجزها غرانال بعد موت مرلو-بونتي. أنظر للمقارنة: E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad de Gérard Granel. Gallimard. Paris1976. p.21

[2]- Merleau-Ponty, S. p.139

[3]-يقول مرلو-بونتي في الصفحة 328 من واللامرئي إن «اللوغوس كذلك يتحقق في الإنسان لكنه ليس ملكه (أو ميزته)». وتبعا لذلك يمكن القول مع السيد جون لوبران أن «ليس الإنسان هو الحيوان العاقل وإنما العقل هو الحيوان الإنساني، وعليه لم تعد مهمّة الفلسفة تتمثل في إعلاننا على الهروب باتجاه موقع روحاني وإنما في جعلنا نعي أن العقل الإنساني كائن في وضع لأنه لا يعلو على ايّ من الأوضاع التي يمكن أن يعرفها الإنسان» (Jean Brun, «Un exégète de la raison: Pierre Thévenaz», in Pierre Thévenaz. *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est ce que la phenomenology?* éd de La Baconnière. Neuchâtel. 1966. pp.16-17

[4]-نفس المرجع، ص13

[5]-Paul Claudel, *Art poétique*, p.53، يستشهد به مرلو-بونتي في الصفحة 395 من علامات

[6]- E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p.353

ومن حيث هي النموذج المرغوب فيه دون حاجة منه هو للإصغاء إلى غيره[1]، فإن مرلو-بونتي أشدُّ إصغاءً إلى ما في الحوار من كلّية[2]، وأوضحُ تأكيدا على أن «العبقرية ليست نوعا أو سلالة في البشرية»[3] وعلى أن «وحدة الفكر البشري لن تقوم بضمٍّ بسيط وإلحاق لـ "اللافلسفة" بالفلسفة الحقّة. إنها موجودة من قبل في العلاقات العرضانية لكل ثقافة مع غيرها من الثقافات وفي الأصداء التي توقظها الواحدة في الأخرى»[4]. وإذا كانت «الفلسفة تَمكُّنا من المعنى فإنّه علينا أن نتعلّم من جديد في كل مرّة اجتياز الفجوة والعثور مجدّدا على الوحدة اللاّمباشرة بيننا وبين الماضي وبيننا وبين الشرق وبين الفلسفة والدين»[5]. إذن ليس العقل حكرا على ثقافة أو شعب أو عِرق أو ملّة وحتى الحديث عن «معجزة إغريقية» لعلّه أضاع على الغرب الكثير من الإمكانات وغلّق عليه الكثير من المنافذ وهو يصير غربا[6]، ولذلك « على بحوثنا أن تؤدّينا في نهاية المطاف إلى التفكّر بهذا **الإنسان المتعالي** أو هذا "النور الطبيعي" المشترك بين الجميع»[7] والذي بمقتضاه نستطيع إعادة النظر في ضروب من العقلانيات الضيقة وفي جملة من التصوّرات التي احتفاؤها بالعقل إنهاك له، وهي إعادة نظر تمسّ ولا ريب المعنى الذي يخصّ به الإنسان وجوده ووجود العالم وتمسّ بالتالي فهمه

---

[1]-أنظر في ذلك هوسرل في الصفحات 21، 352-354 من المرجع المذكور أعلاه، حيث تأكيده أن العقل لم يظّهر في شكل فلسفة كلية ولم يعلن عن معنى مطلق إلاّ في أوروبا. فوحدها الإنسانية الأوروبية تحمل فكرة مطلقة لا مجرّد طراز أنتروبولوجي كالصين أو الهند، وهذه الفكرة هي التي بمقتضاها تنتمي أنقلترا والولايات المتحدة إلى أوروبا ولا ينتمي إليها الأسكيمو والهنود والغجر، وإذا كان في أروبا ما يدفع بقية الشعوب إلى التّأورب فليس في أروبا ما يدفعها للتّصيّن أو التهند مثلا. وقد لاحظ مرلو-بونتي في الصفحة 173 من **علامات** أن هوسرل لم يحد في موقفه هذا عن السبيل التي كان رسمها هيغل وهي طريق العلم المطلق والكلّيّ العينيّ التي لم يهتد لها الشّرق

[2]-«يوجد في كل حوار عنصر كلية عينية» (Merleau-Ponty, *Parcours*, p.92)

[3] - Merleau-Ponty, S, p.39

[4]-نفس المصدر، ص175

[5]- نفس المصدر، ص167

[6]-من الإمكانات التي خسرها الغرب مثلا عدم إصغائه إلى ما يعتبره مذاهب «مناهضة للمفهوم». وعن هذه المذاهب يقول مرلو-بونتي في الصفحة 176 من **علامات**، لو «تمكّنا من فهمها في سياقها التاريخي والإنساني لكنّا وجدنا فيها نصّا مختلفا عن علاقات الإنسان بالوجود، نصّا يطلعنا عمّن نحن، ولكنّا وجدنا فيها ما يشبه الكلية المنحرفة. فلسفات الهند والصين عوض البحث عن الهيمنة على الوجود بحثت عن أن تكون صدى أو رجعا لعلاقتنا به. وبإمكان الفلسفة الغربية أن تتعلم منها العثور من جديد على العلاقة بالوجود وعلى اختيارها البدني الذي منه ولدت، وأن تتعلم تقدير ما أغلقناه أمامنا من إمكانات ونحن نصير "غربيين"، وربما إمكان إعادة فتحها»

[7] - Merleau-Ponty, Inédit, p.408(التشديد من عند مرلو-بونتي)

وممارسته للحرية في ارتباطها بسعة أو بضيق المعقولية وفي علاقتها بحيوية العقل أو كسله وفي تعلقها بفقر أو بثراء تجاربه ومكتسباته.

إن إعادة النظر في «فكرة الحقيقة والمفهوم وفي كل المؤسسات –العلوم والرّأسمالية وعقدة أوديب إن شئنا–»[1] ليست تخليا عن العقل أو طعنا في قدرته أو «بحثا عن الحقيقة والخلاص في ما هو دون العلم أو دون الوعي الفلسفي»[2]. فالمكتسبات الإنسانية التي تمت في الصراع وبثمن غير زهيد ليست موضوع تنازل وإنما الذي يعاد فيه النّظر هو نسيانها لتاريخيتها واعتدادها بكمالها وانسياقها إلى وثوقية تسدّ الأبواب على ما يجدّ من إضافات وإبداعات واحتقارها لغيرها من إمكانات النظر وما ينبني عليها من ممارسات واعتقادها في امتلاك نهائيّ وكلّيّ للعالم. وإذن هذه الإنحرافات هي التي تجعل «قضيتنا الفلسفية قضية فتح المفهوم دون تحطيمه»[3] وقضية الإقرار بأنّه «يوجد معنى، لكن المعقولية ليست مضمونة لا من جهة كونها تامّة ولا من جهة كونها مباشرة، إنها مفتوحة إذا صحّ القول أي أنها مهدّدَة»[4]. قد يُؤَاخذ هذا الموقف بعدم جذريته إذا ما قارنّاه بالموقف النيتشي مثلا، لكن مرلو–بونتي لم يكن غافلا عن قدر العقل وقد تجلّى ميتافيزيقا ولا عن مصير الميتافيزيقا اكتمالا وانحدارا في/ومنذ هيغل، ولذلك كان تساءل في درسه بـــ «مجمع فرنسا» لسنة 1958–1959 إن كان «كياركيغارد وماركس ونيتشه كائنون حقا في ما بعد الميتافيزيقا؟ ! أم أنّهم النتيجة العدمية لتاريخها؟ هل هم علامات المستقبل أم هم تعبيرة أخرى عن نفس أزمة فلسفتنا؟»[5] وتأتي إجابة مرلو–بونتي قريبة من هيدغر ومثمّنة لجهده في نفس الآن. فالذين يجعلون من فلسفة هيدغر فلسفة صوفية لم يدركوا أن «"التصوّف" الغير–ثيولوجي هو أبعد عن الثيولوجيا من فلسفة العدم، وفلسفة ما هو غير إيجابي هي أبعد عن الثيولوجيا من فلسفة العدم أو من العدمية التي هي المقابل الحتمي للثيولوجيا. فلسفة موت الله ماتزال ثيولوجيا. وهيدغر باستعادته تجربة الوجود التي كانت في أصل الميتافيزيقا يظل أبعد عن الميتافيزيقا من الذين يجعلون من الكينونة "بخارا" (نيتشه)»[6]. وإذن العدمية كلاعقلانية هي « تحرّر زائف من العقلانية، وهي "تراجع" للعقلانية»[7]. على أن العدمية الحقة التي يسلكها

1- Merleau-Ponty, S, p.175

2- نفس المصدر ونفس الصفحة

3- نفس المصدر، ص174

4- Merleau-Ponty, PP, p.63

5- Merleau-Ponty, CC, p.38

6- نفس المصدر، ص119

7- نفس المصدر، ص146

هيدغر ليست نكرانا للوجود ولا تعاملا معه كعدم باسم الموجود وإنما هي التي تضم الوجود للعدم بل وتدرك أن الوجود عدم أيضا[1] وهي بذلك لا تنفي القيمة ولا تستبعد المعنى ولا تلجأ إلى اللاّمعقول، إذ «وحده من يقيم كلية في الضياء يطال ما يمتنع عن الإضاءة وليس هو الفكر المضطرب أو الذي يتخذ من "اللاّمعقول" مبدأ وملاذا حتى من قبل أن يحاول إدراك المعقول والوصول من خلاله إلى أقصى تخوم العقل»[2]، وإذن ليس لامعقولا هو «الجهد الذي يتمثل في وضع الفكر من جديد في عنصره»[3].

إن مرلو-بونتي وهو يعاود مساءلة العقل إنما يعاود محاورته جدّيا دون تنكّر له، وقد كان أكّد في لقاء جنيف وهو يحاور لوكاتش (Lukacs) أنه «لا يمكننا أن نكون لاعقلانيين، فنحن محكوم علينا بالعقل. شروط وجودنا ومعنى هذا الوجود هي على حال يجعلنا مفتوحين على الكلية نبحث عنها في الفكر وفي الفعل»[4]، وحتى الذين نقدوا مرلو-بونتي بشدّة اعترفوا له بحرصه على العقل وبانشغاله بالراهن من المشكلات[5]، إذ كان بيّنا معه أن «الأمر لا يتعلق بالتخلي عن التفكير وإنما بجعله واعيا كِفاية بمناهجه الخاصة ليكون في علاقة بأصوله، ولابالتخلي عن العقل وإنما بإرجاعه إلى الأرض»[3]. فالعقلانية التي تنسى أصولها هي«العقلانية الضيقة» التي تزعم الإجابة على كل الأسئلة والإحاطة بـــ «مجموع الواقع» والتّوصّل إلى معرفة نهائية وتطبيق نفس مبادىء هذه المعرفة على الطّارىء واللاّمتوقّع ممّا يجعل العقل ساكنا ومرتاحا وهو يستثمر نتائج علمه النهائي. مثل هذه العقلانية لا تعي كم هي أسطورية باعتقادها في تشكّل العالم وفق قوانين طبيعية كائنة التباسيا بين الوقائع والمعايير وفي قدرة التفسير العلمي على الإحاطة بوجود العالم وبكل ما يتصل بالحياة وبالموت[6].

1- أنظر نفس المصدر ونفس الصفحة

2- Martin Heidegger, *Schelling*، مرجع مذكور، ص100

3- Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, traduction de Roger Munier, Aubier Montaigne, Paris, 3^{e} éd 1983, (1ère éd 1964), p.33

4- Merleau-Ponty, Parcours, p.87

5- ألكيية مثلا الذي يكتب «عندما نقرؤه (مرلو-بونتي) نكتشف مطالبة العقل الأبدية وهو يحاول تجاوز التناقضات التي تمزق عصرنا، فكل مشكلاتنا نجدها هنا مطروحة ومشددا عليها. ونحن نشعر كم تشغل المؤلف» F. Alquié, «Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص49)

3- Michaèl Bernard Smith, «L'esthétique de Merleau-Ponty» ، مقال مذكور، ص78

6- أنظر : Merleau-Ponty, S, p.185

بيان حدود هذه العقلانية لا يعني «تقليص أو تتفيه مبادرات العلم وإنما تنزيل العلم كنظام قصديّ في المجال الشامل لعلاقاتنا بالوجود»[1] وبالتالي «تجاوز العلم دون تحطيمه وتقييد الميتافيزيقا دون استبعادها»[2]، وذلك أمر يتطلب دربة بها نُخلّص العقلانية اليوم ممّا يتهدّدها من تحوّل إلى أسكولائية جديدة. هذه الدربة تعلمنا أن التوافق بين الفكر والعالم ليس مباشرا ونهائيا وأن يقين اليوم لا يتحكم بكل التطورات المقبلة للمعرفة وأنه «علينا التهيؤ لإعادة صهر حتى مفاهيمنا التي كنا اعتقدنا أنها "أولى"»[3]. فحتى الكائنات الرياضية والفيزيائية تحتاج اليوم طرائق غير مباشرة بما فيها من تردد وتلمس ومساءلة وتخمين[4]، ولذلك لا بدّ من العودة على المبادىء دون حرج لتدعيمها أو استبعادها وفق تيسيرها أو تعطيلها للبحث كما لابد من «تعلّم تاريخية المعرفة، هذه الحركة العجيبة التي بها يتخلّى الفكر عن صيَغه القديمة ويُنقذها بإدماجها كحالات خاصة ومفضلة في فكر أكثر اتساعا وشمولا ليس له أن يعلن ذاته فكرا تاما»[5] أو مستنفِدا للوجود وللموجود، و«إذا كنا نتشبث بالعقل فلعله من الأهم معرفة هشاشته عوضا عن الإعتقاد في إقباله المضمون سلفا في الأشياء»[6]. هذه المطالب ليس فيها «أي تحطيم للمطلق أو للمعقولية إلا إذا كانا المطلق والمعقولية المنفصلين»[7]، وبالتالي فإن موقف مرلو-بونتي ليس انحيازا ضد العقل، إذ ليس مما يُضَادّ العقل أن نعمل على جعله عقلا حيا وديناميا[8]، وحتى أزمات العقل ليست حجّة للإرتداد عنه. فتكلّس الوعي لا يعيدنا إلى نقطة البدء ولاإنسانية التنظيم الصناعي للعمل لا ترجعنا إلى العمل اليدوي وعدم

[1]- نفس المصدر، ص 191

[2]- نفس المصدر، ص 189

[3]- نفس المصدر ونفس الصفحة

[4]-أنظر الصفحة 190 من **علامات** وكذلك الصفحة 8 من كتاب **المعنى واللامعنى** حيث كان مرلو-بونتي عبّر عن نفس الفكرة بقوله «حتى رياضياتنا كفّت عن أن تكون سلاسل طويلة من الإستدلالات. فالكائنات الرياضية لا يمكن الوصول إليها إلا بطرائق غير مباشرة وبمناهج مرتجلة، وهي لا تقل عتمة عن جماد مجهول»

[5]- Merleau-Ponty, S, p.190

[6]- Merleau-Ponty, Parcours, p.58

[7]- Merleau-Ponty, PP, p. 71. إذا كان مرلو-بونتي اهتم بمفاهيم مثل مفاهيم «الإدراك الحسي والعرضية والجسد والعالم» فما ذلك من أجل استبعاد مفاهيم «التعقل والمطلق والنفس والله، فمن البيّن أن مرلو-بونتي جدّلن هذه المفاهيم بل إنه قصد أيضا إلى منحها معنى أنطلوجيا» Joseph Duchêne, «The concept of «world» and the problem of Rationality in Merleau-Ponty's Phénoménologie de la perception», in *International philosophical quarterly*, (volume XVII, N°=4, décembre 1977, pp.412-413

[8]-«يضم العالم علاوة على العصابيين عددا هاما من «العقلانيين» الذين هم خطر على العقل الحي. وعلى العكس من ذلك ترتبط عافية العقل بتجدّد معنى فلسفيّ يؤيد بالتأكيد التعبير العلمي عن العالم وإنما بتنزيله

يعيدنا إلى نقطة البدء ولاإنسانية التنظيم الصناعي للعمل لا ترجعنا إلى العمل اليدوي وعدم تحقق الحرية في الدولة لا يشرّع لإنكماش في الحياة الفردية[1]. فالتّنبّه إلى دغمائية العقل لا يعني «التخلي عن العقل وإنما يحتّم إعادة تعريف الوضع الإنساني من أجل رؤية أفضل لمهمات العقل»[2] وإذا كنّا «نولد في العقل كما في اللغة، فإن العقل الذي سنصل إليه يجب أن لا يكون هو ذاته الذي تخلينا عنه بكثير من الصخب. يجب أن لا تكون تجربة الجنون مجرد نسي منسيّ. يجب أن نكوّن فكرة جديدة عن العقل»[3]. ومن مقتضيات هذه الفكرة الجديدة التنبه إلى «الأصول الشهوانية واللاّمشروعة لكل شرعية ولكل عقل»[4] وإلى أن العالم ليس معقولا بالتمام وإنما تشكّله «نويّات مضيئة معزولة عن بعضها البعض بجسور من الظلمة»[5] وإلى أن «التعبير والتواصل هما كالخطوة في الضباب حيث لا أحد يعرف إن كانت تقود إلى مكان ما»[6] وإلى أن «أقصى درجات المعقولية تجاور الجنون»[7].

إذن ما عاد للعقل حصن يحميه من صيرورة أحداث العالم وماعاد العالم ذاته وحدة تامة الانسجام والمعقولية، وعليه لا المعنى تامّ وناجز ولا الحرية مضمونة سلفا ولا التعبير عنهما واضح ومتمكّن من ذاته، و«إذن لم تعد المعقولية أمرا بديهيا، فعلينا أن نعي بوجود معنى للجنون وجنون ممكن للمعنى»[8]. معنى الجنون يحدّه العقل ولكن للمعنى افراطه

منزلته وموقعه ضمن العالم الإنساني بأكمله» (S,pp.248-249). وفي ردّه على أميل برييه أكّد مرلو-بونتي أن «الأمر يتعلق دائما بمعرفة ما إذا كنا نعمل مع العقل أو ضده ونحن نعترف بصعوبات ممارسته. كنتم تقولون (أميل برييه) إن أفلاطون بحث عن ترك الإدراك الحسي من أجل الأفكار. ولكن بإمكاننا القول أيضا إنه وضع في الأفكار الحركة والحياة كما هما في العالم... وقد فعل ذلك بكسر منطق الهوية مبيّنا تحوّل الأفكار إلى أضدادها» (PP, p.76)

[1] -في لقاء عالمي حول «الروح الأروبي» انعقد في سبتمبر 1946 بجنيف كان مرلو-بونتي تدخّل أكثر من مرة، وعقب مداخلة للسيد مارسيل ريمون (Marcel Raymond) انتهى فيها إلى تشخيص الأزمة التي تمر بها أوروبا وبدا وكأنه يطالب بالعودة من المعرفة الموضوعية إلى الدين ومن العمل الصناعي إلى العمل اليدوي ومن الحياة السياسية إلى الحياة الفردية بيّن مرلو-بونتي أنه وإن كان يشارك السيد مارسيل ريمون تشخيصه للأزمة إلا أنه لا يشاركه الإستنتاجات والحلول، إذ لا يتعلق الأمر بالتراجع والإنكماش وإنما بالتجاوز (أنظر Parcours, pp.81-82)

[2] - Merleau-Ponty, Parcours, p.67

[3] - Merleau-Ponty, SNS, p.8

[4] - Merleau-Ponty, HT, p.40

[5] - Merleau-Ponty, SNS, p.8

[6] - نفس المصدر ونفس الصفحة

[7] - نفس المصدر، ص 9

[8] - Jean Brun, « Un exégète de la raison : Pierre Thévenaz », in Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص 15

وقوّته وتوتّر» واختراقه للتّخوم، وتلك حالاته التي يخرج بها عن التّقعيد والتنميط بل لعله « يوجد جنون للمعنى قبل كل عقل ومن دونه لا إمكان لأي عقل»[1]، وما جنون المعنى هنا حالة مَرَضية أو علامة حرمان من المعقولية وإنما هو هذا الذي «ينبثق من قبل التعارض بين اللامعقول والمعقول»[2]، إذ هو موشوم في العقل أو هو ما به يكون العقل قادرا على التخيل والإبداع والإمتداد إلى خارج حدوده والإنبساط حتى في ما يناقضه. فـ «هناك جنون ضروري للوعي هو قدرته على أن يصبح أي شيء وعلى أن يصنع ذاته»[3]، جنون الوعي هذا هو حريته وتلقائيته وحيويته أيضا خارج حدود الفكرة الواضحة[4].

إن عقلا يرفض الإعتراف بالإدراك الحسي وبالأسطورة وبالحلم وبالجنون أو يُحقّرها أو يختزلها تحت إمرة وعي واثق من ذاته يعرّيها من معانيها هو عقل مُفقِر لذاته وللوجود. لكنه لحظة اعترافه بها ما عاد له الحقّ في «تسطيح كل التجارب في عالم واحد وكل صيغ الوجود في وعي واحد»[5] إذ ما عاد له أن يحتجّ على أن صيغ الوجود تلك هي ممّا لا يمكن التفكر به أو هي من خواء المعنى بحيث لاتدخل دائرة المعقول، وحتى التذرع بلاعقلانيتها ليس حجّة لإستبعادها إذ «أن عقلا موسّعا عليه أن يكون قادرا على النفاذ حتى إلى لامعقول السحر والهبة»[6]. إنّ إنهمام العقل باللاّمعقول ليس فيه ما يتراجع بالعقل عن مطمح المعنى ولا ما يُقعِده عن الحرية، فالمعنى سبل والحرية سعة و«إرادة تطبيق العقل

---

[1]- Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص82. ألم يؤكد مرلو-بونتي ذاته أن « المهمّة تتمثل إذن في توسيع عقلنا لجعله قادرا على تفهّم ما فينا وما في الأخرين يسبق العقلَ ويتجاوزه» (S, p. 154)

[2]- J- L. Nancy، نفس المرجع أعلاه، ص 81

[3]- Merleau-Ponty, S, p.252. جنون الوعي الذي يشير إليه مرلو-بونتي ليس هو ذاته الذي يصفه ألان (Alain)في قراءته لهيغل حيث «يوجد جنون للفكر الطبيعي... والوعي الأول وعي مريض» (Alain, *Idées*, Flammarion, coll «champs», Paris1983 (1ère éd, Paul Hartmann 1939) p.199). فعند هيغل جنون الوعي هو رصد لطفولة الوعي الغامضة والمتشنجة والتي تَقْدرُ حالة النضج على فهمها والسيطرة عليها. أما جنون الوعي عند مرلو-بونتي فإنما هو الحالة الملازمة للوعي والتي لايمكن لحالة النضج لا اختزالها ولا استبعادها. وإذا كان في هيغل ما به يقرب من **كونت**، فإن مرلو-بونتي لا يعوّل على تفاؤلية معرفية-أخلاقية تزيح الإضطراب والفوضى نهائيا.

[4]-بيّن مرلو-بونتي وهو يتحدث عن مونتانييه (Montaigne) كيف أن الوعي «خاوٍ ونَهِم. إنه وعي بكل شيء لأنه ليس شيئا، إنه يهتم بكل شيء ولا يتعلق بأي شيء». إنه منخرط في الحياة تجريبا ومحاولة حتى وإن كانت أفكاره تزعم لذاتها الوضوح ولذلك «تحت الفكرة الواضحة وتحت الفكر يجد (مونتنييه) إذن تلقائية تفور بالآراء والمشاعر والأفعال التي لا يمكن تبريرها» (S, p.252)

[5]- Merleau-Ponty, PhP, p.335

[6]- Merleau-Ponty, S, p. 145

على مايعدّ لامعقولا هو تقدّم للعقل»[1] إذ ليس معقولا أن يسدّ العقل المنافذ التي تثريه أو أن يُضيّق فضاء حركته. فسبل المعنى وفضاءات الحرية هي الكثرة التي بها يكون العقل واحدا وهو عامل في هذه السبل والفضاءات التي تقوى به على ما يتهددها من كل ضروب الدغمائيات، لذلك «لعل اللاعقلانية هي عقلانية مباشرة تجهل ذاتها وعكسيا ثمة جرأة أكبر من أجل إدخال اللامعقول إلى الفلسفة عند فيلسوف مثل هوسرل»[2]. فالتفكير بالحياة وبالموت وبالتجربة الحسية وبالوجود العيني وبالمعيش في مختلف إظْهَارَاته ليس فيه إنهاك للعقل بل « يبدو لي أن البحثَ عن التعبير عن المباشر ليس خيانة للعقل وإنما هو على العكس من ذلك عمل على توسيعه»[3]. ذلك هو ردّ مرلو-بونتي على السيد أميل بربيه الذي يرى في موقف مرلو-بونتي تناقضا يجبره على الصمت، إذ المعيش لا يقال نظريا، فإن نحن قلناه نظريا خنّاه وإن نحن أنزلنا إليه العقل خنّا العقل، وهي لعمري حجّة قريبة من حجّة مينون التي تقول إننا لا نعرف ولا يمكن أن يستمر بحثنا عن المعرفة. فالإنسان لا يبحث عما يعرف بما أنه يعرفه ولا عمّا لا يعرف بما أنه لايعرف عمّا يبحث[4]. وغير مجهول ردّ سقراط على هذه الحجة الكسولة[5]. وقد كان صادف مرلو-بونتي أن بيّن عقب محاضرة للسيد بندا (Benda) في لقاء جنيف أن «كل محاولة للمواجهة بيْن العقل والواقع تبدو للسيد بندا وكأنها تنازل لصالح الواقع وكشكل من أشكال هذه الرومنطيقية. لكن لو نظرنا فعليا إلى الأشياء عن قرب فسنرى وأنّ

1- Merleau-Ponty, PP, p.76

2- Merleau-Ponty, CC, p.422

3- PP, p.77. من حيوية العقل «أن تقاس المعقولية تدقيقا بالتجارب التي تتمظهر فيها. ثمة معقولية، أي: المنظورات تتقاطع والإدراكات تتأكد ومعنى يظْهَر. لكن هذا المعنى لا يجب أن يبقى على حدة ولا أن يتحول إلى روح مطلق أو إلى عالم بالمعنى الواقعي» (PhP, p.XV). فالمعقولية تتبدى إذن من خلال الفينومينات. فـ «أوّلا كل فينومين هو ذاتيّ. فحتى وإن كان ضياء المعقولية متأتيا من «العالم» بما هو مبدأ ما يُعقل فإن الإنسان أيضا هو منتج ومبدع ما يُعقل ومبدأ المعقولية ذاتها يحتاج إلى الإنسان ليؤكده كمبدإ حقيقيّ. ثانيا في كل فينومين قدْر من الغموض وهو يخضع لمبدإ التخفي والتجلي. ثالثا، كل فينومين هو حسّيّ وعقليّ في نفس الآن وهو يتخذ دائما مظهرا مجسدا. وأخيرا كل فينومين له بنية زمنية، فهو يتجلى ويتخفى لأنه زمني» (Joseph Duchêne, «The concept, of «world» and the problem of rationality», in Merleau-Ponty's phénoménologie de la perception مقال مذكور، ص 393-394)

4- Platon, *Ménon*, traduit par Emile Chambry, Garnier Flammarion, Paris 1967, 80c-81a (p.342)

5- نفس المرجع، 81 أ – 82 أ (ص 343)

فيلسوفا كأفلاطون لم يفعل شيئا آخر غير أن واجه بين الواحد والكثرة وبحث روابطها والتوسطات التي بها تكون بينهما علاقة»[1].

إذن ليس العقل كيانا مفارقا ولازمنيا[2] ولكنه أيضا ليس مجرد إناء حمّال لمضامين تَفِد عليه من مواقع لا يرتادها. العقل تاريخي و«حينما يودّ الفلاسفة وضع العقل في مأمن من التاريخ فإنه ليس بإمكانهم أن يتناسوا بلا قيد ولا شرط ما قدّمه لنا علم النفس وعلم الإجتماع والإتنوغرافيا والتاريخ والطب العقلي حول تشريط التصرفات الإنسانية، وإنها لَمَحَبَّة رومنطيقية للعقل إن نحن أرسينا سلطانه على عدم الإعتراف بمعارفنا»[3]، وإذن ليس أكثر إنهاكا للعقل من المحبة المَرَضِيَّة للعقل و«لا شيء أكثر مطابقة للعقل من التنصل من عقل معين »[4] هو العقل المعادي للحركة: وبالتالي فإن تأكيد تاريخية العقل معناه أنه بقدر ما يحافظ العقل على قيمته الذاتية بقدر ما يغتني بصيرورته ولذلك نحن مدعوون «إلى البحث عن فلسفة تجعلنا نفهم انبثاق العقل في عالم لم يصنعه هو وإلى تهيئة البنية التحتية الحيوية التي بدونها يفقد العقل والحرية معناهما وينحلّان»[5]. مثل هذا العقل هو «الذي يلمس ذاته أكثر ممّا يراها ويبحث عن الوضوح أكثر مما يمتلكه ويصنع الحقيقة أكثر مما يعثر عليها»[6]، إنه أشبه ما يكون بعكاز الأعمى بل هو بالنسبة إلى ذاته ذلك العكاز، إذ لا ضمانة أبدية له وهو ذاته ليس عقلا لما هو أبدي[7] ولذلك هو مطالَب «بوضع قضية تكوّن معناه الخاصّ»[8] ليكتشف ذاته

1- Merleau-Ponty, Parcours, p.76

2- «إذا سلمنا بإنغلاق الحساسية على ذاتها وإذا لم نبحث عن التواصل مع الحقيقة ومع الآخرين إلا في مستوى عقل مجرد فليس لنا أن نأمل بالكثير» (PP, p.70). وفي بحثه عن تجاوز إمية العقلانية-اللاعقلانية من خلال مفهوم اللحم، يؤكد مرلو-بونتي أن «العقل أيضا في هذا الأفق إنما هو مجاورة للكينونة وللعالم» (VI, p.292)

3- Merleau-Ponty, PP, p. 66-67

4- Merleau-Ponty, Parcours, p. 43

5- Merleau-Ponty, PhP, p.69

6- PP, p.62، هذه الفكرة عن العقل، يقول مرلو-بونتي في نفس الصفحة إنه إستقاها من جيل لانيو (J. Lagneau)، مؤكدا «إنني أجد هنا عند مفكر قضّى عمره كله يتأمل ديكارت وسبينوزا وكانط الفكرة التي اعتبرت فظيعة في بعض الأحيان، فكرة فكر يتذكر أنه محدث ويستدرك ذاته غاية الإستدراك وفيه تلتقي الواقعة والعقل والحرية»

7- «القضية هي أن نعرف إن كان علينا أن نعتبر تطوّر أدبنا وتاريخنا مع التعقد المذهل للأفكار وللقضايا على أنه غير ذي دلالة أم أنه علينا أن نتعامل جديا مع كل هذا التطور الذي يشهده الفكر منذ خمسين سنة وأن نحاول الإضطلاع بهذه البحوث ووضع أسس عقلانية جديدة ماعاد يمكن أن تكون عقلانية الأبديّ فقط، ذلك لأن أزمة الأبديّ موجودة منذ زمن بعيد» (Parcours p.77)

8- Merleau-Ponty, VI, p.28

زمنيا في الأفعال والأقوال أي ليكتشف عدم إكتماله ومن عدم الإكتمال ذاك يعمل باستمرار على تأكيد ذاته.هذه المعاودة الدائمة هي التي تجعل العقل كما العالَم «لا يمثّلان إشكالا ولنقل إن شئنا أنهما مُلغِزان، لكن هذا اللّغز يُعرِّفهما ولا يتعلق الأمر بإزالته من خلال حلّ معيّن، فهو دون كل الحلول»[1].

إذن ليس العقل قضية يتحمل هو ذاته حلها كما عند كانط، ونحن لانلتقيه تامّ التكوين فنعيّن حدوده وقدراته ونقف إزاءه وقوفنا إزاء أي موضوع نقدّم بشأنه حلولا. فاللغز ليس مسألة بل هو ما تفترضه كل المسائل إلا أنه ليس تعبيرا عما هو غامض أو عما لا ينقال ولا هو أيضا تعبير عن «علم» لا يعلم تأويله إلا الراسخون فيه من أهله، بل هو تفضية ومفارقة بهما تكون المعقولية، و«مثل هذه المعقولية فيها الإنحراف عن المركز هو أساس المعنى»[2]، والإنحراف عن المركز فضلا عمّا فيه من دلالات التّخلخل وكسر محورية التوازن الثبوتي والخروج الدائم عن التطابق فإنه يشير أيضا إلى الإنحراف عن السائد الذي تُوَقّنه العادة وتسيّجه طُمَأْنينة التداول. ألم يقل مرلو-بونتي وهو يتحدث عن سيزان «إنه يستنجد من العقل الجاهز الذي ينحبس فيه «الناس المثقفون» بعقل يحيط بأصوله الخاصة»[3]. هذا العقل الحي الذي لاينسى أصوله هو الذي يفيض على العالم ويفيض عليه العالم لأنه ليس عقلا تأمليا أو محايدا، بل يهمه معناه ومعنى العالم والحياة وهو بالتالي منخرط في الصراعات وفي أفعال التحرر من المعاني الكاذبة إصغاء للمعقول ولذلك قد يتعلق الأمر «بمعرفة أين وكيف ومتى يمكن الإصغاء للعقل»[4].

ليس العقل ملكة إدراكِ كيف تكون الأشياء فقط وإنّما هو أيضا ملكة إدراك لِمَاذَائيَتِها، ذلك أن الناس لا يطمحون إلى العيش في عالم يشكّله نسيج من العلاقات المجردة بل هم يبحثون عن العيش في عالم عيني ومعقول وذي معنى، أي أنهم لا يكتفون بالتناسق المنطقي للبناء النظري ولا بالتمكن من التحديدات السببية التي تُعَيِّن نظام العلاقات بين الموجودات وإنما يحتاجون أيضا إلى الغاية والمعنى والقيمة. وإذا كنا محتاجين إلى ماهو عقلي فإن كل عقلي ليس معقولا بالضّرورة. فـ «العقلي حينما يكون في خدمة عقل غير معقول ويغض النظر عن الإنسان يكون مرعبا... وتجسيد نظام عقلي فقط حينما يتعلق الأمر

1- Merleau-Ponty, PhP, p. XVI

2- Merleau-Ponty, PM, p.63, Note

3- Merleau-Ponty, SNS, p.32

4- Roland Caillois, «L'ambiguïté de l'histoire et la certitude de la philosophie », in Revue *Critique* N° 77, 1953, p. [redacted]

بالكائنات الإنسانية التي وحده النظام المعقول بالنسبة إليها يكون له معنى، هو تجسيد للفوضى وللعبث... (وإذن) التفكير فلسفيا هو التفكير من زاوية المعقول وليس فقط من زاوية العقليّ»[1] . هذه الرابطة بين العقلي والمعقول كان ساءلها هوسرل أيضا حين مُسَاءَلَتِه العلوم وما تقصيه من أسئلة، و«هي الأسئلة التي تتعلق بمعنى أو بغياب معنى كل هذا الوجود الإنساني... هذه الأسئلة تطال الإنسان في نهاية الأمر من حيث أنه في سلوكه إزاء محيطه الإنساني والغير إنساني يقرر بحرية بما هو حر في الإمكانات التي هي إمكاناته، منح ذاته وعالمه-المحيط شكلا من أشكال العقل»[2]. فالعقل ذاته هو تجلي الحرية «التي تتمثل في القدرة التي للإنسان على منح وجوده معنى معقولا»[3]، أو بماهي إختيار حرّ للعقل. ومن مقتضيات هذا الإختيار الحر أن لا ينغلق وأن لا يحبس ذاته لا في النظام ولا في النسق ولا في الترابط المنطقي. فالعقل حينما يتحول إلى مجرد عقلنة يفقد ذاكرته ويُفرط في التجريد ويتخلى عن الأحداث والوقائع والمصادفات أي عما يمنعه من الجنون الذي يجعله يفقد علاقاته ويصبح كلّ ما لا يخضع له معاديا له وتصبح أخطاؤه وكأنها نتيجة لتآمر أعدائه في المعرفة كما في السياسة[4].

إن العقل العقليّ وحده لا يُقوّم وبالتالي لا يحرّر وكل المعنى الذي يعنيه هو النّظام والتماسك والوحدة المنطقية. لذلك «يبدو لنا فضل مرلو-بونتي في تذكيره بأن العقلانيّ لاحَظَّ له في أن يكون معقولا إذا كان عقليا فقط، محبوسا داخل المفاهيم وراضيا ببقائه هناك »[5]. إذن كيف لموقف كموقف مرلو-بونتي -وهو الحريص على عقل معقول- أن يكون معاديا للعقل وللعلم وللحرية وأن «يتخلّى بيسر عن الصرامة وعن الحقيقة وأن يخرّب مفهوم

-1 Marcel Conche, *Orientation philosophique*, PUF, Paris 1990, pp. 235-236

-2 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* ، مرجع مذكور، ص 10

-3 E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, vrin, Paris 1967, p.44

-4 «تبين لنا العقلنة (rationalisation) أن العقل يصبح مجنونا عندما ينغلق على ذاته. العقلنة عاملة في مستوى النظريات والإيديولوجيات، في مستوى الحياة اليومية الأنوية / المبررة لذاتها وفي مستوى الهذيان المرضيّ، وفي دائرة السياسة تعمل العقلنة في نفس الآن بشكل إيديولوجي وتبريريّ- ذاتي ويومي ومَرَضيّ» (أنظر ، Edegar Morin , *Pour sortir du XX ème siècle*, éd Fernand Nathan, Paris 1981, p. 41

-5 R. Caillois «L'ambiguïté de l'histoire et la certitude de la philosophie»، مقال مذكور، ص 870

المعرفة العقلية من أساسه»[1]؟ وكيف لمرلو-بونتي أن يكون «أفلاطونا مقلوبا. فهذا (أفلاطون) كان يودّ الإرتقاع بنا إلى ماهية الأشياء وقيادتنا من الظّل الى النور، وذاك (مرلو-بونتي) يبحث أيضا عن ماهية الأشياء ولكنه يظلّ في الكهف، بل إنه يحفر فيه مكمنه »[2]؟ إذا كان مرلو-بونتي أعرض عن العقلانية الكلاسيكية فذلك لا يعني أنه إختار الوقوف ضد التناسق والإنتظام والمفهوم -وكيف له ذلك وهو الذي يقول إن «هيغل يقف وراء كل ما أُنجز من عظيم في الفلسفة منذ قرن -فهو مثلا وراء الماركسية ونيتشة والفينومينولوجيا والوجودية الألمانية والتحليل النفسي-؛ إنه يستهل محاولة بلورة اللاّعقلانيّ وإدماجه في صلب عقل موسَّع، وتظلّ تلك مُهمّة قرننا هذا»[3]- وإنما هو قرأها بشكل مغاير. قرأها في العالم وفي الآخرين وفي المؤسسات أي في «القبْليّ المادّيّ». قرأها في عدم الإكتمال وفي اليقين المفتوح وفي الحقيقة الصائرة وفي ديناميّة الحضور الذي لا نموذج له منه يستمدّ معناه، أي في إلتباس الوضع الإنسانيّ بما فيه من مفارقات إلى حد أنه «تحت رداء العقل تتخفّى ممارسة العسف»[4]

أليس تفهّم العقل لتكوُّنه وتحقّقه هو الإنهمام بالحرية وبإبداع المعنى وهو يدرك -غيرآسف- أنه عقل إنسانيّ؟ فإذا كانت العقلانية التقليدية لا تستسيغ التّصادفيّ والعرضيّ وترُبِكها الإختلافات والفوارق والفرادات فإن «العقل الموسَّع عقل إنسانيّ ومقولاته تقتدي بالحركة والأسلوب والحضور. إنه يتحدث عن السلوك والتآلف ونظم التكافي كما عن المؤسسات التي نظامها هو البنية والصيرورة والثبات والإقبال... (وإذن) لا شيء يميّز أسلوب وموقف مرلو-بونتي أكثر من إلتزامه بما هو إنساني»،[5] وهو ذات الإلتزام الذي يبيّن للذين «يُفضّلون نسيان التجربة والتغاضي عن الثقافة وصياغة تعاساتهم احتفائيا كحقائق مَهيبة

-1 J. T. Desanti, « Merleau-Ponty et la décompositions de l'idéalisme», in *La Nouvelle critique* n°= 37, volume 4, 1952, p.64

-2 J.T. Desanti ، نفس المقال، ص 66. ومع ذلك يجب أن نلاحظ أسف دسنتي - لاحقا- على ما كتبه في حق مرلو-بونتي - وهو يذكر كم كان ردّه لاإنسانيا على مرلو-بونتي حين التقاه ذات يوم من سنة 1954 على وجه التقريب . وحين مضى الصديق إلى حيث لا عودة، يذكّر دسنتي أنه يحتفظ له بمودة كان انتماؤه الحزبي يجبره على إخفائها. فمرلو-بونتي هو الذي وجهه إلى هوسرل وهو الذي حاول تذكيره بما نسي من «طبعه» الفلسفي وهو الذي هدّد دغمائيته، ولذلك يعود دسنتي باللاّئمة على نفسه في ما يعتبره فظاظة واجه بها حيرة صديق قريب منه جدا (أنظر J.T. Desanti, Un destin éd philosophique, Grasset, Paris 1982, pp.23-24, 256-257, 269, 271,274-275)

-3 Merleau-Ponty, SNS, p. 125

-4 Merleau-Ponty, N, p. 76

-5 John F. Bannan, *The philosophy of Merleau-Ponty*, éd Harcourt, Brace and world, New York 1967, p.268

تُوَائِمُ كَلاَلَهُم» أن «كل شيء في السياسة كما في المعرفة يُظهر أن سيادة عقل كلي هي أمر استشكالي وأن العقل كما الحرية هو للإنجاز في عالم غير مُعَدٍّ لَهُ سلفا ».[1] وعسى أن لا ينسى العقل انه عقل كائن مائت، لا يأسا ولا وَهَنا وانحسارا بل حصافة وتدبيرا و«حسن رويّة» مقامها من فعل الإنسان مقام تقدير وتقرير ومقامها من الفلسفة مقام الأمل الذي به تستمرّ غير ذاهلة عن لطيف استشكالاتها. فـ «في محكمة العقل والعلم يرافع الفيلسوف اليوم من اجل حياة البشر والأرض ومن أجل أن تظل العلبة السوداء المقيتة خاوية طويلا»[5]. فعلا، البشر والأرض، تنوعا وتجذرا، تاريخا ولحما، ألفة وغربة هي هذه الحركات جميعا معبّرة عن حضور العالم والحضور له وفيه، امتحانا للمعنى وللحرية تقولهما الفلسفة وهي تعرج بعرجهما. ذلك هو بعض ما سيحاوره الجزء الثاني من هذا العمل.

---

[1]- Merleau-Ponty, HT, pp. XXXVII-XXXVIII

[5]- Michel Serres, *Le tiers-instruit*، مرجع مذكور، ص 138

الجزء الثاني

تبدّيات الحرّية والمعنى

الباب الأوّل : حضور العالم

الباب الثاني : الحضور في/للعالم

البـــــاب الأوّل

حـــــضور الـــــعالَم

الفصل الأوّل : العالَم

الفصل الثاني : اللّحم

الفصل الثالث : الأرض

الفصل الأوّل

العالم

1. ثمّة العالم
2. العالم–الأفق
3. عالم المعنى ومعنى العالم

الفصل الأوّل

العالم

1. ثمّة العالَم*

«هل يمكننا كعلماء أن نرتاح إلى فكرة أن الله خلق العالم وفيه خلق النّاس وحباهم بوعي وبعقل أي بإمكانية المعرفة وبأرقى ما في سلّم هذه المعرفة وهو المعرفة العلمية؟»[1] ذاك هو السّؤال الذي يطرحه هوسّرل ويجيب عليه بأنّ خلْق الله للعالم وللإنسان العاقل في العالم يمكن أن يكون حقيقة لا ريب فيها ولكنها حقيقة عائدة إلى سذاجة ماهية الدين. فلغز الخلق كما لغز الله ذاته هما جزء مكوّن للدّين ولا يمكن للفيلسوف أن يظلّ عند هذه السّذاجة الدّينية ذلك أن أكبر الألغاز عنده هو اليقين الكلّي لكينونة العالم وكيف يكون شيئا قابلا للفهم[2]. فما لم يلتفت إليه الدّين هو المفارقة التالية: «كيف للذاتية الإنسانية أن تكون في نفس الآن ذاتا بالنسبة إلى العالم وموضوعا في صلب العالم؟»[3] بينما تشكّل هذه المفارقة « مسألةً نظريةً ضرورية»[4] بالنسبة إلى الفيلسوف. إلاّ أن الفيلسوف الذي تشغله هذه المفارقة ليبنيها نظريا لا يلجأ في ذلك وهو يبحث عن «معنى كينونة العالم» «لا إلى الفكرة الساذجة للموجود في ذاته ولا إلى الفكرة المتضايفة معها، فكرة كائنٍ تصوُّرٍ وكائنٍ للوعي وكائن للإنسان»[5] بل هو يعود بسؤاله إلى «الإيمان الإدراكي» من حيث هو القاعدة التي يقوم عليها السّؤال النّظري ومن حيث هو المغرس الذي تطلع منه كلّ الأسئلة. وإذا كانت مغامرة الإنسان في العالم تمرّ من خلال مساءلة العالم فلأن التّساؤل هو الذي يجعل العالم حاضرا

---

*ذلك هو أيضا عنوان مقال Jacques Garelli بمجلّة فكر عدد 6، جوان1982، ص113

[1]- E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* مرجع مذكور، ص205

[2]-أنظر نفس المرجع ونفس الصفحة

[3]-نفس المرجع، ص203

[4]-نفس المرجع، ص206

[5]-Merleau-Ponty, VI, p.21

عينيا. فلا مكانه حَاوٍ وإنّما هو كتلة قابلة للاختراق ولا زمانه مقياسٌ بل ديمومة راهنة. فمع التّساؤل يبدأ العالم ويخرج من الظلمة ليوجد. إلاّ أن ذلك لا يعني تأكيدا من نمط مثاليّ يرى أن لا عالم إلاّ بالنسبة إلى وعي ولا يتعلّق الأمر كذلك بتأكيد واقعي لاستقلالية العالم وإنما بالظّهور المتبادل في التّساؤل وبه[1]. فالتّساؤل هو الدّعوة لانبثاق العالم بما هو إمكانية الإمكانات وبما هو الكلّ الرّاهن الذي من دونه لا يمكن إدراك أيّ كلّ[2]. وبالفعل وكما يؤكّد أوجين فنك «كلّ تساؤل حول العالم هو من قبل قائم في العالم... من حيث هو التّربة الدّائمة لكلّ الأسئلة»[3]، لذلك ليس لنا أن نعوّل على فلسفة تصوّرية منتشية بصلابة الوعي ويقينه وهو يعيد بناء العالم. فلنرى العالَم لسنا محتاجين إلى إعادة تركيبه ذلك أن «مصدر معناه لا يمكن أن يكون خارجه بل فيه. وإذا كان ثمّة فلسفة أي تساؤل... (فـ) لأنّ العالَم ذاته هو الذي يثير من تلقاء ذاته تساؤله الخاصّ ولأنّ اللّغز إنّما يجد في العالَم سكنا دون أن يضاف إليه إضافة من طرف هذا الكائن العجيب الذي هو الإنسان بما فيه من ضَلالات»[4]، وإلغاز العالَم هو الذي يمنع من اعتبار« مجرّد موضوع أو قضيّة، ويخلّصنا بالتالي من الموقف الموضوعاني كما من الموقف الذاتوي. فلا العالم يعطي مبرّرات وجوده ولا العقل يبرهن على وجود العالم، ولذلك لا يبقى لنا إلاّ السّؤال والدّهشة إزاء العالَم كلغز وإزاء المعنى الغائم لأشيائه[5]. فمع أطروحة العالَم لا ينفع لا الوعي المقوّم ولا عملية الرّدّ وحتّى «إذا كان الوعي دوما استباقا فإنّه يظلّ مع ذلك مشروطا بانعطاء العالَم الذي تحجبه العلاقات التي يقيمها الوعي... (أمّا) الرّدّ فلا يمكنه لا تجاوز هذه الأطروحة (أطروحة العالَم) ولا بناؤها أو إنشاؤها لاحقا ممّا هو أشدّ بساطة منها ولا تنسيبها بإدخال اللاّموجود فيها»[6].

1- أنظر: Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*، مرجع مذكور، ص ص8-9

2- أنظر نفس المرجع، ص11

3- Eugen Fink, *Sixième méditation Cartésienne*, traduit de l'allemand par Nathalie Depraz, éd Jérôme Millon, Grenoble1994, p.88

4- Marc Richir, «La défenestration», in *L'Arc* n°=46, 1971, p.40

5- يتحدّث مرلو-بونتي عن «انفتاح» الشيء« والعالَم وعن عدم اختزالهما في ما يتجلّى منهما وذلك هو إلغازهما ما لم «نقتصر على جانبيهما الموضوعي». وما إلغازهما ذاك ناتج عن نقص في معارفنا يمكن تداركه وإلاّ ارتدّ اللّغز إلى «مجرّد قضية» أو موضوع يعمل الفكر الموضوعي على حلّه، بل «العالَم بالمعنى التام للكلمة ليس موضوعا، إن له غشاء من التحديدات الموضوعية ولكن فيه أيضا تصدّعات وفجوات منها تنفذ إليه الذاتيات أو بالأحرى هي الذاتيات ذاتها (ولذلك) ندرك الآن لِمَ الأشياء التي تدين بمعناها للعالَم ليست دلالات مكشوفة للعقل بل هي بنيات كثيفة، ولِمَ يظلّ معناها النّهائيّ غائما» (PhP, p.384)

6- Joseph Sivak, «Jan Patočka, Critique de Husserl», in La Revue *Les études philosophiques*, Octobre-Décembre1990, p.499

إن التّسليم بوجود العالَم أو الإعتقاد فيه والثّقة به ليست مجرّد تعبيرات ساذجة عمّا يُعَدّ أمرا حاصلا بل إنّ «بلورة مفهوم العالَم هي إحدى المهمّات الرّئيسية للفلسفة»[1] ولعلّنا اليوم مطالبون أكثر من ذي قبل بالإعتقاد في العالَم. فـــ «الإعتقاد في العالم هو أشدّ ما ينقصنا اليوم، لقد أضعنا العالَم كليا بل لقد انتزعوه منّا. الإعتقاد في العالم هو أيضا أن نثير أحداثا تفلت من المراقبة حتّى وإن كانت أحداثا صغرى أو أن نخلق أمكنة-أزمنة جديدة حتى وإن كانت ذات مساحة أو حجم محدودين»[2]. فأيّا كان رهان المطالبة بالإعتقاد في العالم، سواء كان البحث عن بلورة ما لم تتمكّن الفلسفة من بلورته طوال تاريخها كما يذهب إلى ذلك هيدغر أو كان دعوة إلى تكثيف «خطوط الرّشح» لنسف كلّ ضروب التّطويق كما مع دي لوز فإن هذه المطالبة تعبّر عن انهمام أساسي يخصّ مصير الإنسان ويخصّ بالتالي حرّيته ومعنى وجوده، وسواء كان السّؤال أنطولوجيا أو سياسيا فإن المفترض فيه هو التّسليم بوجود العالَم تسليما هو أقوى بواعث التّفلسف، وحتى «إذا كان الفيلسوف يسأل ويتظاهر بالتالي بأنّه يجهل العالَم ورؤية العالَم اللّذَيْنِ هما فاعلان ويعتملان فيه باستمرار فما ذلك تحديدا إلاّ ليجعلهما يتكلّمان لأنّه يعتقد فيهما وينتظر منهما كلّ علمه المستقبليّ»[3]. ومرّة أخرى تأكيد وجود العالم ليس صيغة ساذجة أو مبتذلة بل هو تأكيد مرعب كذاك الذي أعلنه برمنيدس وهو يؤكّد في الشّذرة الثانية واقعة الوجود أو الوُجْدِ[4]. إنّه تأكيد حقيقة «تضع الإنسان وجها لوجه مع واقع لا مهرب له منه مهما كان مؤلما أو مَعِيبا»[5]. فتأكيد وجود العالم هو تأكيد لحقيقته وفرادته وعدم إمكانية دحضه وأنّ كلّ لجوء إلى ما سواه إنّما يكون انطلاقا منه. والقول إنّ العالَم موجود معناه أيضا عدم إمكانية أن يكون شيئا آخر وعدم إمكانية أن يكون «موازيا لأيّ شيء كما يشير إلى ذلك التّعريف الشّهير والأخّاذ لأرنست ماخ حيث العالم "كائن أحاديّ لا يوجد له مثيل في المرآة"... فالعالم لا يقارن بأيّ شيء إلاّ بذاته»[6]، ولذلك ليس من السّذاجة

---

[1]- M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص 203

[2]- Gilles Deleuze, *Pourparlers*، مرجع مذكور، ص239

[3]- Merleau-Ponty, VI, p.18

[4]- أنظر Parménide, *Le poème*، مرجع مذكور، الشذرةII، ص79. وقد استعملنا لفظة الوُجْدِ مرادفة للفظة الأيْس التي «معناها كمعنى حيْث هو في حال الكينونة والوُجْدِ والجِدَة» (ابن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، مذكور، المجلّد الأوّل، مادّة أيس، ص164)

[5]- Clément Rosset, *Principes de sagesse et de folie*, Minuit, Paris1991, p.10

[6]- نفس المرجع، ص54 (التّشديد من عند روسّاي)

أن يقول آلان إن «الشاعر الحقيقي هو الإنسان الذي بالنسبة إليه العالَم موجود»[1]، ذلك أن «لا شيء أكثر شعرية من الرؤية المدقّقة للأشياء ولعلاقاتها ولثرائها ولا شيء أكثر شعرية من فعل الذهن الذي... يشعر بذاته معنيا بأدقّ جزئيات موضوعه»[2] ولا شيء أكثر شعرية من اتّخاذ العالم مرتكزا والإقتناع بأنّه موجود وبأنّنا جزء منه. وتأكيد وجود العالم بالنّسبة إلى الفيلسوف ليس تِعلّةً للتّفلسف بل العالم ذاته هو «الموضوع» الذي تتفكّر به الفلسفة، وهو « "الموضوع" الحقيقي الوحيد لها... والفلسفة دون ريب هي "الكوسمولوجيا" الحقيقية الوحيدة، و"فكر العالم" الوحيد، الفكر الوحيد القادر مبدئيا على أن يظلّ وفيّا لوجود العالَم»[3].

هذا الوجود لا يمكن إنكاره ولا يمكن للـــ «حجّة العريقة للحلم وللهذيان أو الأوهام»[4] أن تقوّضه لأنّها وهي تشكّ به إنّما تستند في ذلك إلى إيمانها بهذا الذي تزعم تقويضه، ولا يمكن حتّى لعتاة الرّيبية أن يطعنوا في وجود العالم لأنّهم لم يتفكّروا بمسألة العالم أصلا[5] أو إنْ هُمْ تساءلوا عن وجود العالم أحالوا ذلك الوجود إلى جملة من الإحساسات شأن ما كان باسكال أحال المحبّة إلى حبّ جملة من الكيفيات، وفي الحالين معا لا نجد لا وحدة العالم ولا وحدة الشّخص وإنّما جملة متقطّعة ومنفصلة من الحالات، لكن «إذا كنّا على العكس من ذلك وكما تتطلّبه أوّلية الإدراك الحسّي نسمّي عالَما هذا الذي ندركه حسيّا ونسمّي شخصا هذا الذي نحبّه فإنّ جنسا من الشكّ ومن الأذيّة إزاء الإنسان يصبح مستحيلا»[6]، وعليه فإنّ «مسألة واقعية العالَم هي لامعنى. إذ يجب أن نتساءل عمّا هو العالَم وليس عمّا إذا كان موجودا»[7]، وأن نسأل «"ماذا هناك؟" وحتى "ما الثمّة؟"»[8] وليس عمّا إذا كان يوجد شيء ما.

-1 Alain, *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, cité par Olivier Reboul, in *L'homme et ses passions d'après Alain*, PUF, Paris1968, TI, p.101

-2 Olivier Reboul, *L'homme et ses passions d'après Alain*، مرجع مذكور، ص50

-3 Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*، مرجع مذكور، ص377

-4 Merleau-Ponty, VI, p.19

-5 «جذريا تشارك البيرونيةُ الإنسانَ السّاذج أوهامه. إنّها السّذاجة التي تمزّق ذاتها في الظّلام. فبين الوجود في ذاته والـــ "حياة الباطنية" لا ترى البيرونية حتى **مسألة العالم**» (VI, p.21). التّشديد من عند مرلو-بونتي)

-6 Merleau-Ponty, PP, p.71

-7 Merleau-Ponty, MMB, p.68. نفس الملاحظة تقريبا يبديها مرلو-بونتي في أعماله المتأخّرة حيث قوله «نحن لا نتساءل عمّا إذا كان العالم موجودا بل نحن نسأل عمّا يعنيه الوجود بالنسبة إليه» (VI, p.131). إلاّ أنّ هذا السّؤال ذاته يجب أن ندقّقه إذ لا يتعلّق الأمر بمسألة لغوية تحوّل السّؤال عن العالم إلى مساءلة معنى لفظة عالَم وهو ما يحيلنا إلى معالجة لسانية فاقدة لذاكرتها و«إذن التّساؤل الفلسفي عن العالَم لا يتمثّل في الرّجوع من العالَم ذاته إلى ما نقوله عنه» (VI, p.132)

-8 Merleau-Ponty, VI, p.171 (التّشديد من عند مرلو-بونتي)

ولعلّ مرلو-بونتي يظلّ أقرب في هذه المسألة إلى هيغل منه إلى ديكارت أو كانط. فديكارت ظلّ يبحث «في هل أنّ العالَم حقيقي عوضا عن البحث في رؤية العالَم»[1]، ومع كانط «تزمين السببية من حيث هو نتيجة للتحليلية المتعالية حولّ النّظام المنطقي إلى نظام زمني وحولّ المبدأ إلى بداية»[2] أمّا هيغل فلم يكن يبحث في بداية العالم شأن ما فعل كانط، فـ «كلّ شيء كان بدأ وإذن لن يكون ثمّة تأسيس ولن نوقف سير العالَم لإعادة بدئه»[3]. وإذن أن نسأل عمّا هو العالم معناه ألاّ نسأل عن كيفية كيانه وحسب وإنّما عن لماذائيته أيضا. فالنّاس «يطمحون بكلّ جوارحهم لألاّ يحيوا في ما هو مجرّد أو في عالم (شبه عالَم) لا يكون غير شبكة أو نسيج من «العلاقات المجرّدة»، بل في عالم حقيقيّ ومعقول أي في عالم ذي معنى، في عالم عينيّ»[4]، وهم لايبحثون عن كوْن قائم على «الإنفصال التّامّ بين عالَم القيم وعالَم الوقائع»[5] كالذي أنجزته الثورة الكوبرنيكية حيث نلحظ تآلفا بين العلم وميتافيزيقاه ولعلّ هذا التّآلف يجد أجلى تعبيراته في النظرية الكانطية للمعرفة. هذا التّآلف هو الذي يقول إن العالَم « منظومة علاقات ثابتة يخضع لها كل موجود إذا كان يجب أن يكون قابلا لأن يُعْرَف»[6].

لكن لعلّ الذي أغفله كانط كما علوم عصره هو وحدة العالَم السّابقة على الوجوه أو الجوانب التي يعمل الفكر لاحقا على الرّبط بينها ودمجها في تصوّر هندسي[7]. فـ «الذات الكانطية تضع عالما لكن لتتمكّن من تأكيد حقيقة (أمّا) الذات الفعلية فيجب أن يكون لها أوّلا عالَم أو أن تكون في العالَم أي أن تحمل من حولها نظاما من الدّلالات التي لا تحتاج تطابقاتها وعلاقاتها ومشاركاتها إلى التّوضيح حتى يقع استعمالها »[8]. إذن وعلى غير ما يرى كانط لا وجود لعَالَمَيْن، عالم حسّي وعالم عقليّ كما تذهب إلى ذلك **مقالة**1770[9]، ولا وجود لعالم للفينومينات وعالم للأشياء في ذاتها كما تذهب إلى ذلك **التحليلية المتعالية في نقد العقل**

1- Merleau-Ponty, MMB, p.64

2- Jacques Merlau-Ponty, *La science de l'univers à l'âge du positivisme*, Vrin, Paris1983,p.259

3- Jean-Luc Nancy, *Hegel*, *L'inquiétude du négatif*، مرجع مذكور، ص13

4- Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص242

5- Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Gallimard, Paris1973, p.12

6- Merleau-Ponty, PhP, p.378

7- أنظر نفس المصدر ونفس الصفحة

8- نفس المصدر، ص150

9- Emmanuel Kant, *La dissertation de 1770*, traduction par Paul Mouy, Vrin, Paris, 3e éd 1985. أنظر تخصيصا الفقرات 13-22

المحض[1]، وحتى لو قبلنا بهذا التمييز فإنّه «يجب أن نسلم إذن أن هذا العالم الحسّيّ ليس مظهرا بالنسبة إلى عالم الأشياء المحض وإنّما على العكس من ذلك هو مؤسّس بالنسبة إلى هذه الأشياء المحض»[2]. إنّه عالَم الإدراك الحسّي هو الذي عليه تُبنى كل الفرضيات والمفترضات والتأكيدات وضروب التمييز بين الحقيقيّ والخاطئ، ولذلك حينما كنّا أشرنا منذ قليل إلى الغفلة الميتافيزيقية والعلومية عن وحدة العالَم فإنّما كنّا نشير أيضا –ونحن نذكر كانط– إلى غفلة الفكر النّقدي ذاته الذي يصل إلى «حدّ نسيان ما يُسهم به (عالم الإدراك الحسّي) في فكرة الحقّ عندنا... ولا يهتمّ بمباشرتنا للعالم المدرك حسّيًا والذي هو ببساطة أمامنا قبل الحقيقيّ الذي وقع التثبّت منه وقبل الخاطئ»[3]. فالفكر الذي يتجاهل تاريخه ومرتكزه يظلّ فكرا أميًا ومفصولا عن تربة إنبات أفكاره ويظلّ بالتالي "فكر تحليق"، لكن حتى في هذه الحال فإنّه يظلّ يحلّق فوق ما هو "أقدم" منه[4].

إذن حقيقة الفكر والفكر الباحث في الحقيقة يجب البحث عن معنى تكوّنهما بدءا من المغرس القاعدي الذي هو العالم الحسّيّ الذي نحن فيه ممّا يجعل «يقيننا بأنّنا داخل الحقيقة ليس غير يقيننا بأنّنا في العالَم»[5]، وهكذا يقّينٍ ليس في حاجة إلى إدراك الحقيقة

---

[1]- E. Kant, *Critique de la raison pure*، مرجع مذكور، أنظر تخصيصا ص224. في الحقيقة كان المشروع الكانطي يحمل التباسا على أكثر من صعيد، فـ «فكرة الكون شكّلت نقيضة بما أنّه لا يمكنها التخلّص ممّا هو حسّيّ ولا يمكنها التحقّق فيه كلّيًا» (Jacques-Merleau-Ponty, *La science de l'univers à l'âge du positivisme*، مرجع مذكور، ص255). الإلتباس الثاني يتعلّق بـ «فكرتيّ اللانهائي والنّظام أو الغائية وكأن كانط يخشى أن يذهب الفكر العلمي بعيدا بالتفكير الكوسمولوجي بخصوص النّقطة الأولى وأن لا يهتمّ إلاّ قليلا بالنقطة الثانية» (نفس المرجع، ص256). بهذا الإلتباس الثاني يرتبط التباس ثالث عبّر عنه **نقد العقل العملي**. فـ «لنجوم كانط وضع ملتبس ووظيفة مفصلية، فهي مازالت تعبّر من بعض النّواحي عن نظام الكوسموس. لكن وفي نفس الآن ولأنّ وشك شواش سكن دون هوادة الفكر الحديث الذي استهلّه كانط (شواش حسّيّ، شواش الحواسّ والمعنى) فإنّها تبسط مساحة لا حدّ لها من التشتّت الذي ليس هو غير امتداد مساحة السّماء التي غاب منها الكائن المطلق تاركا مكانه لمطلق "قانون" تتجاوب فيه الحرّيّة التي في "أنايا" مع السّماء المرصّعة بالنجوم فوق رأسي» (J. Luc-Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص69. أمّا بخصوص كانط فيُرجَع فيه إلى *Critique de la raison pratique*، مرجع مذكور، ص ص211–212)

[2]- Merleau-Ponty, N, p.111

[3]- Merleau-Ponty, Inédit, p.401

[4]- «وفق المعنى والبنية الدّاخلية يكون العالم الحسّيّ "أقدم" من عالم الفكر لأن الأوّل مرئي ومتّصل نسبيا بينما الثّاني لامرئي وثُغْريّ وهو لا يشكّل وحدة لأول وهلة ولا حقيقة له إلاّ بشرط ارتكازه على البُنى التنظيمية للعالم الحسّيّ» (VI, p.28)

[5]- نفس المصدر ونفس الصفحة. نفس التأكيد كان ورد منذ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**، ففي معرض نقده لبرنشفيك الذي يتحدّث عن حقيقة أبدية ينتهي مرلو–بونتي إلى أنّ تجربتنا ليست تجربة «حقيقة أبدية... (بل

كتطابق. فـ «الحلم الخادع لحقيقة مماثلة لذاتها والذي يجعل من المعرفة تطابقا أخرس وارتطاما للفكر بالشّيء وقعت الإستعاضة عنه بحقيقة الرّؤية»[1] التي تجعل الحقيقة « استباقا واستعادة وانزياح معنى ولا يمكن ملامستها إلاّ عن بُعد»[2]، إنّها تقاطع وزاوية نظر وموطن شراكة لا نسكنه لأنّنا «نفكّر في **نفس الشيء** بل من حيث أنّ كل واحد منّا وعلى طريقته تهمّه الحقيقة وتؤثّر فيه»[3]. وإذن كما ثمّة العالم ثمّة الحقيقة و«ثمّة المعنى، ثمّة شيء ما وليس اللاشيء»[4]. وليس ممّا يطعن في هذه الثمّة أن نقول إن العالم عَرَضِي، فـ « العرضية الأنطولوجية، عرضية العالم ذاته بما هي عرضية جذرية على العكس من ذلك هي التي تؤسّس نهائيا فكرة الحقيقة لدينا. فالعالم هو الواقعي الذي ليس الضروري والممكن غير أقاليم منه»[5]، وتبعا لذلك علينا أن «نوصّف إدراك العالم على أنّه هو ما يؤسّس نهائيا فكرة الحقيقة عندنا»[6] ذلك أنّه كما نكون في العالَم كذلك «نحن في الحقيقة»[7] وكما كان تبيّن أنّه يستحيل الطّعن في "ثمّة عالم" كذلك «لا الخطأ ولا الشكّ يفصلاننا أبدا عن الحقيقة لأنّهما محاطان بأفق عالَم تدعونا فيه غائية الوعي إلى البحث عن حلّ لهما»[8]. لكن أن نكون في الحقيقة ليس معناه استبعاد إمكان الخطإ والوهم ذلك أن «الـ "خطأ" هنا ليس هو النقيض البسيط للحقيقة، إنّه بالأحرى حقيقة خابت»[9]. وحتّى إذا كان التّعرّف على الخطإ من حيث هو خطأ لا يتمّ إلاّ من حيث أنّه لنا تجارب عن الحقيقة[10] وأنّه «لا إمكان لوجود الخطإ حيث لا وجود لحقيقة بعدُ»[11] فإنّ «التعرّف السّريع على حقيقة ما، هو أكثر من مجرّد وجود فكرة لا مراء فيها لدينا ومن اعتقاد مباشر في ما يحضر. إنّه يفترض تساؤلا وشكّا وقطعا مع

هي تجربة) **مُشَارَكَة في العالَم**، والـ "كينونة للحقيقة" ليست مفصولة عن الكيان في العالم» (PhP, p.452 (التّشديد من عند مرلو-بونتي))

[1]- Michaël B. Smith, «L'esthétique de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص73

[2]- Merleau-Ponty, PM, p.181

[3]- نفس المصدر، ص184 (التّشديد من عند مرلو-بونتي)

[4]- Merleau-Ponty, PhP, p.454

[5]- نفس المصدر، ص456

[6]- نفس المصدر، صXI

[7]- نفس المصدر ونفس الصفحة

[8]- نفس المصدر، ص456

[9]- Merlea-Ponty, S, p.16

[10]- «يجب إذن إذا كان لا بدّ من الحديث عن الخطإ أن تكون لنا تجارب عن الحقيقة» (VI, p.19)

[11]- Merleau-Ponty, PhP, p.396

المباشر، إنّه تصويب خطإ ممكن»[1]. فالقول إنّنا في الحقيقة لا يعفينا من البحث والتساور والمثابرة والمخاطرة[2] إذ «لا يتعلّق الأمر بالحصول على نتيجة مُطَمْئِنَة مهما كان الثّمن ولا بأن ننسى في النّهاية ما وجدناه خلال الطّريق»[3]، بل الذي وجدنا هو جملة الترسّبات التي نعمل من خلالها بما تتيحه لنا من إمكانات الإضافة والتّصويب وإعادة الصَّوْغ، وذلك جانب من حرّيتنا التي بها نعمل على عدم الإنحباس في ما أُنجِزَ أو تَمّ وعلى الخروج من صيغ التّأبيد والإطلاق. فـ «ما ينقذنا هو إمكانية تطوّر جديد وقدرتنا على جعله حقا حتى ما كان خاطئا وذلك بإعادة التّفكير في أخطائنا وبإعادة تنزيلها في مجال الحقّ»[4].

إنّ هذا الإنفتاح على الخطإ وعلى العرضية هو في ذات الآن انفتاح على الزمنية وعلى الإختلاف وعلى الغيرية وهو انفتاح يجذّر الإنسان في وضعه الإنساني ويقطع السّبيل على توثين الحقيقة. وبالفعل فإن «علاقتنا بالحقّ تمرّ عبر الآخرين فإمّا أنّنا معهم نذهب إلى الحقّ وإمّا أنّنا لسنا إلى الحقّ بذاهبين. ولكن غاية الصّعوبة أنّ الحقّ لئن لم يكن معبودا فإن الآخرين -بدورهم- ليسوا بآلهة. ليس ثمّة من حقيقة بدونهم ولكنّه لا يكفي أن نكون معهم حتّى نبلغ إلى الحقّ»[5]. هذا التحرك في الأفق الإنسانيّ يزيح أوهام التّطابق والملاء والإكتمال النّهائي ويمكّننا من فرصة التّشارك على قاعدة الإختلاف المفتوح إذ «في اختلافنا ذاته وفي فرادة تجربتنا... تتأسّس حقيقة ليس بمقدورنا لا التخلّي عنها ولا إقرارها بالتّمام كما يقول باسكال»[6] لكن دون أن نتأدّى من ذلك إلى نفس النّتائج الباسكالية حول وضع إنساني لا يجد خَلاَصَهُ إلاّ في تسليمه بالأمر الثيولوجي، وإنّما الذي يقصد إليه مرلو-بونتي هو التّأكيد على التوتّر الذي به تكون الحقيقة حقيقة بخروجها عن الإمّيات القطعيّة وبتشكّلها سبيلا مفتوحة هي الإسم الآخر لما يسمّيه مرلو-بونتي بـ «النّور الطّبيعي المشترك بين الجميع»[7] وهو النّور الذي يجب أن نستند إليه لا أن نَحْذَرَه ذلك أنّ زعم التأكّد والتثبّت والشكّ الذي يفصل الحقيقة عن الوجود بما فيه من حركة والتباس ومفارقات ليس «"خوفا من الخطإ"

---

[1]-نفس المصدر، ص341

[2]-«لا يمكن الحصول على الحقيقة دون المخاطر» (S, p.230)

[3]-Merleau-Ponty, S, p.260. «ليست الحقيقة غير ذاكرة كلّ ما عثرنا عليه أثناء الطّريق» (VI, p.160)، مع كلّ ما يفترضه ذلك من تعبير عن «الحيرة والحركة وعمل العرضية» (S, p.160)

[4]-Merleau-Ponty, PP, p.59

[5]-Merleau-Ponty, EP, p.37 (ص70 من تعريب محمّد محجوب)

[6]-Merleau-Ponty, SNS, p.164

[7]-Merleau-Ponty, Inédit, p.408. نفس الفكرة ترد في **علامات** أيضا حيث «النّاس يشتركون أيضا في نور طبيعي وفي انفتاح للكينونة يجعل مكتسبات الثقافة ممكن تبليغها للجميع ولهم وحدهم» (S, p.304)

بل هو "خوف من الحقيقة"... ومقاومة للحقيقة»[1] وبالتالي «هذا الخوف من أن نخطئ هو الخطأ عينه»[2]. فما دمنا في العالَم بنهائيتنا وبعرضيتنا وما دمنا معرّضين لأمواج محيط العالَم كما كان يقول فويرباخ فإنّنا نخطئ ولا ريب لكن «ما لم نتخلّ عن الأمل في **حقيقة**»[3] فإن الجهد لن يخيب، وما ذلك الأمل أمنية نعلّل بها النّفس بل نحن في **سبيل** هي الحقيقة ذاتها، وحتّى الفيلسوف ذاته «ما دام يقصد إلى الحقيقة فإنّه لا يعتقد أنّها انتظرته لتكون حقيقية، إنّه يقصد إليها إذن بما هي حقيقة بالنسبة إلى الجميع وعلى الدّوام، ومن الأساسيّ للحقيقة أن تكون تامّة»[4].

في تقديرنا، تمام الحقيقة الذي يشير إليه مرلو-بونتي ليس تماما إبستيمولوجيا يرتدّ إلى صيغة انغلاق دوغمائيّ بل هو تمام إتيقيّ إذ «ليس لنا أن نخفي أيّة حقيقة إذا أعلنّا كلّ الحقائق الأخرى»[5] شرط أن لاتتحوّل هذه الصيغة إلى شعار إيديولوجيّ ماكر. من ذلك مثلا أن الإعلان الصّريح لـــ «ربّ عمل يقرّر أن "لا يخفي شيئا" لا يعمل (هذا الإعلان) إلاّ على تجريد خصومه من أسلحتهم، ونرى ظهور شكل جديد من الدّعاية هو "الدّعاية باسم الحقيقة" وتصبح أعمق الخُدَع هي الموضوعية»[6]. لكن «الحقيقة لا يمكن أن تصبح دعاية إلاّ إذا كانت نصف حقيقة والموضوعية لا يمكن أن تكون خدعة إلاّ إذا كانت موضوعية مزوّرة... ولا يمكن أن نلوذ من الـــ "حقيقة" –الخدعة إلاّ بالحقيقة الحقيقية»[7]. وهذه الحقيقة

1- Merleau-Ponty, CC, p.281

2- نفس المصدر ونفس الصفحة، الهامش أ

3- Merleau-Ponty, SNS, p.110 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

4- Merleau-Ponty, S, p.100

5- Merleau-Ponty, SNS, p.269

6- Merleau-Ponty, Parcours, p.232. يمكن أن نقارن ما يشير إليه مرلو-بونتي هنا بما سينشغل به فوكو في مطالبته بإعادة كتابة «التاريخ السياسي للحقيقة» (*La volonté de savoir*, Gallimard, Paris1976, p.81) حتى نتبيّن أن «الحقيقة ليست حرّة بالطّبيعة» (نفس المرجع ونفس الصفحة) وأنّ المسألة هي: ما مأتى كون الحقيقة ليست حقيقية إلاّ قليلا؟» (ذلك هو ما قاله فوكو لبول فاين ذات عشية وهما يتحدثان عن حقيقة الأسطورة. ويذكر هذا الأخير أن فوكو قال له إن «المسألة الأكبر عند هيدغر كانت تتمثل في معرفة ما كانه أساس الحقيقة، وعند فيدغنشتاين في معرفة ما قد قلنا عندما قلنا حقًا وبرأيي... المسألة هي: ما مأتى كون الحقيقة ليست حقيقية إلاّ قليلا؟» (Paul Veyne, «Le dernier Foucault et sa morale», in *Critique* n°=471-472, 1986, p.940, note1)

7- Merleau-Ponty, Parcours, p.233

الحقيقية ليست كائنة خارج العالم ولا خارج الزّمن[1] إذ هي ترَسُّب[2] مع ما يحمله هذا التّرسّب من ضرورات التّحقّق والتقويم في «مباشرة العالَم وأمام الآخرين وفي أوضاع معرفية وعملية معيّنة»[3] دون التّعويل على بداهة مطلقة أو الإعتقاد في مبدإ كلّيّ الحضور في كلّ مكان، وبهكذا شكل «**تمكّن الحقيقة من استشفاف المعنى على أنّه هو فرقها الدّاخلي الخاصّ**»[4] أو هو هذا الذي حضور ـ مؤجّل دوما أو هو هذا الحضور المخفق في عدم اكتمال العالَم ذاته، ذلك أنّ وجهة المعنى هي أن «يلتقي عينية العالَم حيث يكون الوجود معنى»[5]. فالحقيقة التي تفتح على المعنى هي الحقيقة التي تنفتح على العالم من حيث هو هذا الذي فيه تتحدّد كلّ الوجهات أو من حيث هو «نظام متعدّد المداخل»[6] تكون لنا فيه علاقة بالحقيقة وبالحرّية، حقيقة وحرّية يحتجبان ويصبحان خصيصة «للآلهة أو للموتى»[7] لو نحن مَطْلَقْناهُمَا. ألم يستشهد مرلو-بونتي في درسه الإفتتاحيّ بما كان يقوله آلان لتلاميذه: «إنّ الحقيقة وقتيّة لدينا نحن البشر ذوي النّظر القصير: إنّها حقيقة وضع وآن. ينبغي رؤيتها وقولها وفعلها في ذلك الآن، لا قبله ولا بعده صوغا في عبر سخيفة، في ذلك الآن لا عديد المرّات إذ لا شيء يكون عديد المرّات»[8]. فالحقيقة من هذا العالم وحتّى إذا كانت حقيقة آن فإنّ «ما يحمينا من تشتّت الآنات ليس عقلا جاهزا بل -وكما قلنا ذلك دوما- نورا طبيعيا وانفتاحنا لشيء ما»[9] هو الإنفتاح على «مجال الطبيعة والثقافة»[10] أي على العالم الذي نظلّ لائطين به.

هذا العالَم بحضوره البدئيّ هو الذي عليه يقوم كلّ بناء وكلّ إنشاء وكلّ معرفة، وإذا كان عالَم النّظريّة «يحضر كعالم مبنيّ فإنّ (عالم الإدراك الحسّي) يحضر بقضّه

1- «أساس الحقيقة ليس خارج الزّمن، إنّه في انفتاح كلّ لحظة من لحظات المعرفة لأولئك الذين يستعيدونه ويغيّرونه في معناه» (PM, p.200)، وحتى في الحقائق الرّياضية لا يتعلّق الأمر بـ «حقيقة خارج الزّمن بل باستعادة زمن من طرف زمن آخر» (PP, pp.57-58)

2- «الحقيقة هي الإسم الآخر للترسّب الذي هو ذاته حضور كل الحواضر في حاضرنا» (S, p.120)؛ «من حيث أنّنا ذوات متكلّمة، نحن نواصل ونستعيد نفس المسعى الذي هو أقدم منا بكثير والذي يحملنا أنا والآخر والذي هو تبدّي الحقيقة وصيرورتها» (PM, p.200 (التشديد من عند مرلو-بونتي))

3- Merleau-Ponty, SNS, p.167

4- Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde* ـ مرجع مذكور، ص27 (التشديد من عنده)

5- نفس المرجع، ص29

6- Merleau-Ponty, AD, p.36

7- Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit* ، مرجع مذكور، ص99

8- Merleau-Ponty, EP, p.62 (تعريب محمد محجوب، ص100 مع تحوير بسيط)

9- Merleau-Ponty, PP, p.59

10- نفس المصدر ونفس الصفحة

وقضيضه، لا يمكن تجاوزه ولا شيء دونه»[1] وهو الذي تتجذّر فيه المعاني والحرّيات والحقائق، وهو الذي يمكّنها من حيويتها وانفتاحها بما تحمله من التباسات التّشكّل، وكما كان يقول بروست «الحقائق التي يدركها الفكر مباشرة من خلال فتحات عالم الوضوح التام هي أقلّ عمقا وأقلّ ضرورة من تلك التي أوصلتها لنا الحياة رغما عنّا بواسطة الإنطباع، وهو انطباع مادّي لأنه دخل عبر حواسّنا إلاّ أنّه بإمكاننا استخلاص الفكر منه»[2]. فالقاعدة الأساسية هي هذا المصدر الأوّلي الذي نستند إليه وننهل منه ونتعلّم فيه كيف نرى الحقيقة ونقولها فكأنّه ثمّة «في مباشرتنا للعالم من خلال التّجربة الإدراكية والتّعبيرية نوع من سخاء الكينونة يجعل استنتاجاتنا تفيض على مقدّماتنا»[3]. فأشكال التّرسّب واستعادة الجهد والمسعى وضروب التّصويب والإعتراف بالإختلافات والفوارق، تلك جميعها ليست ممّا يعيق الحقيقة بل هي الحقيقة ذاتها وهي تجهد في أن تمنح ذاتها وجودا في «العالم كما نحياه وكما يتبدّى لأبصارنا في تجربتنا العينية، ثريّا بكلّ الدّلالات التي يكشفها لنا مباشرة، (إنّه) عالم خيباتنا وآمالنا أو العالم الرّماديّ لِلاّمُبَالاَتنا أيضا»[4]. هذا العالم هو الكلّ القبليّ.

العالم كلّ، إلاّ أنّه ليس مجموع ما هو كائن داخله وهو «ليس شيئا ما يظهر متأخّرا على أنّه نتيجة قابلة للإحصاء انطلاقا من مجموع الموجود»[5]. «العالم من حيث أنّه "الوحيد" و"الكلّ" ليس منعطيا لنا في أيّة تجربة خاصّة على أنّه موضوع. إنّه تحديدا وبالضرورة اللاّموضوع بامتياز»[6]. فكما لا تتماهى الطبيعة مع أيّ موجود طبيعي ولا الحياة مع أيّ كائن حيّ كذلك لا يتماهى العالم مع موجود ما، فضلا على أنّه ليس حرفا أو

1- Merleau-Ponty, N, pp.105-106. باتوشكا من بعد مرلو-بونتي سيقول نفس الشيء تقريبا: «كلّ المباحث الوضعية والموضوعية تفترضه سابقا عليها، عالما مكتملا وعاملا من قبل بمعنى ما، لا يفقد أبدا صلاحيته بالنسبة إلينا جميعا، عالما سابقا وليس نتيجة للنشاط النّظري بل على العكس من ذلك هو يسبقه. في نهاية المطاف المفكّر العلمي ذاته الذي يتحرك في الحقل النّظري بواسطة التجريدات والأمثليات والعمليات الأخرى التي يحصل بواسطتها على مفاهيمه المدقّقة والنّاجعة لا يفارق أبدا بشكل تامّ أرض هذا العالم السّابق الذي يحيا فيه دوما لا بوصفه إنسانا وحسب وإنّما أيضا من حيث ينجز التثبّت من تصوّراته» (J. Patočka, *Qu'est- ce que la phénoménologie?*، مرجع مذكور، ص135)

2- Marcel Proust, *Le temps retrouvé*، مرجع مذكور، ص270

3- Michael B. Smith, «L'esthétique de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص96

4- Roland Caillois, «De la perception à l'histoire. La philosophie de Merleau-Ponty» مقال مذكور، ص64

5- Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص204

6- Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*، مرجع مذكور، ص36

حدّا خارجيا لما يوجد فيه. وإذا لم يكن للحديث معنى عن عالم دون موجودات إلاّ أن العالم مع ذلك ليس مجرّد حاوٍ لما يوجد فيه، بل هو «عنصر» ما يوجد وكيفية انتظامه وشرط إمكانه[1]. فالعالم بلغة مرلو-بونتي كأنّه اللاّمرئي من حيث هو الوجه الآخر للمرئي أو هو القبليّ. و«قبليّ هو ما قد كان بدءا منكشفا ومفهوما في كلّ دزاين متواجد قبل كلّ تصورّ لأيّ موجود، قبليّ بمعنى ما يقوم قبالتنا وقد كان دائما من قبل منكشفا... العالَم هو ما قد كان بدءا منكشفا وما انطلاقا منه نعود إلى الموجودات التي تهمّنا والتي بجوارها نقيم»[2]. أن يكون العالم قبليا ليس معناه أن يكون شرط إمكان بالمعنى الكانطي أو أن يكون بناء نظريا لذات متعالية غير متعيّنة، بل هو قبليّ بالنسبة إلى ذات عينيّة لها علاقتها الحيّة به. و«إذا كان القبليّ يحتفظ في فلسفته (كانط) بخاصية ما يجب أن يكون مقابل ما يوجد بالفعل ومقابل ما يوجد كتعيّن أنتروبولوجي فما ذلك إلاّ لأنّه لم يتابع حتى النّهاية برنامجه الذي كان يتمثل في تحديد قدراتنا المعرفية بوضعنا الفعلي والذي كان سيجبره على إعادة تنزيل كلّ كائن معقول على أساس من هذا العالم»[3]، أي على أساس من هذا «العالم الوحيد الذي بإمكاننا التفّكير به بشكل معقول»[4]. وإذا كان القبليّ عند كانط كيفية معرفة تُغفل كيفية الوجود، فإنّ الحجّة الكانطية ذاتها تفقد قوّتها فـ «بما أنّه وقع الإعتراف بالتّجربة –أي بالإنفتاح لعالمنا الفعليّ- على أنّها بداية المعرفة لم يعد ثمّة أيّة وسيلة للتّمييز بين مجال لحقائق قبلية ومجال لحقائق بعدية وبين ما يجب أن يكونه العالم وبين ما هو فعليا»[5]. فراهنية العالم هو أنّه موجود وما يتمّ فيه من نقلة إنّما يتمّ منه إليه وليس هو انتقال من القوّة إلى الفعل. فقولنا ثمّة العالم هو تأكيد بداهة قطعية «ليست عملية تصوّر ولا إسناد ولا إضافة ولا هي ردّ صوري إلى مجال الدّلالات وإنّما هي كشف لمجال حضور يتأكّد في وجوده»[6] وهو وجود «يُرى ويُسمع ويُحَسّ ويُلمس ويُختبر شموليا في الثّبات كما في الحركة»[7].

العالم ينفتح تعبيريا والذات تدرك ذلك الإنفتاح بانفتاحها له، وكما القبليّ منخرط في تكوّنيّة العالم فهو في الذات أيضا قدرة تأسيسية وجودية. وإذن كأنّ «هذا القبليّ

---

[1]- أنظر نفس المرجع، ص336

[2]-Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص204

[3]-Merleau-Ponty, PhP, p.255 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[4]-نفس المصدر ونفس الصفحة

[5]-نفس المصدر ونفس الصفحة

[6]-Jacques Garelli, «Il y'a le monde»، مقال مذكور، ص115

[7]-نفس المرجع ونفس الصفحة

محبوّ بنبل **أنطولوجي**، فهو خاصية للكينونة السّابقة على الذات كما على الموضوع والممكّنة من تلاؤمهما. وهكذا ما يكون قضاء معقولية في الذات هو في الموضوع بنية كينونته : القبليّ مشترك بين الإثنين لأنّه ينتمي مبدئيا للكينونة»[1] وهو الذي على أساسه تُبنى كلّ ضروب القسمة اللاحقة أمّا بالأصل فـ «لا وجود لمعرفة هي محض معرفة ولا لموضوع هو محض موضوع، لا وجود لذات ولا لموضوع بل عمل الواحد ضدّ الآخر»[2]. وإذن الرّجوع إلى قبليّ العالم كأنّه إنجاز هذه «الخطوة إلى الوراء»[3]، لا تقهقرا ولا عجزا بل تأكيدا على ما به لا يكون العالَم مجرّد موضوع، بل هي التّفضية التي تجعل «الذات تضطلع بمعنى العالَم الذي يبدو يقينيا وحقيقيا مذ تنسجم معه الذات من قلب وجودها»[4]. والإضطلاع بمعنى العالم السّابق على الأحكام والتّصوّرات هو تمكيننا من حرّية بدئية لم يفرضها علينا أيّ موجود لأنّها متجذّرة في هذا القبليّ السّابق على كلّ أوجه الإيجاب والسّلب والتأكيد والنّفي. فالعالَم الذي تقطنه الذّات هو مقام معناها وحرّيتها. بصيغة أخرى «قبليّ العالم هو في نفس الآن ما يجعلها ممكنة علاقة الذات بذاتها وبالتالي يمكّن الذات من تقوّمها الأنطولوجي. هل يعني ذلك أنّ العالَم يصبح مذّاك ورغم كلّ شيء أمرا ذاتيا؟ إنّه يكون كذلك بمعنى معيّن وحسب ذلك أن « الذاتي» مزدوج ولا يعني فحسب ما ينتمي إلى الذات كمكوّن بنيوي وما يمثّل وجها من وجوه الذات بل هو يعني كذلك من ناحية أخرى ما إليه تستند الذات استنادها إلى أفق تفهّمها»[5]. بهذا المعنى لا يمكن فهم الإنسان إلاّ من حيث هو كائن في العالم ولكن من ناحية ثانية لا إمكانية للحديث عن عالم محايد أو عن عالم–موضوع.

إن العلاقة بين الذات والعالم هي علاقة التّآخذ بين الرّائي والمرئيّ حيث يمرّ كل منهما في الآخر لكن دون تماه أو انصهار[6]. فـ «العالم هو هذا الذي أدركه إلاّ أنّ قربه المطلق ما أن نتفحّصه ونعبّر عنه حتّى يتحوّل أيضا وبشكل غامض إلى مسافة لا تُعبَر

1- Marie-Clotilde Roose, «Le sens du poétique, Approche phénoménologique», in *la Revue philosophique de Louvain*, n°=4, novembre1996, p.660 (التشديد من عندها)

2- Merleau-Ponty, CC, p.303

3- العبارة لهيدغر (أنظر مثلا *Identité et différence*, in *Question I*, Gallimard, Paris1968, p.307)

4- Marie-Clotilde Roose, «Le sens du poétique, Approche phénoménologique»، مقال مذكور، ص660

5- J. Patočka, *Qu'est - ce que la phénoménologie?*، مرجع مذكور، ص260 (التشديد من عنده)

6- «العالم وأنا، الواحد في الآخر ومن المدرِك إلى المدرَك ليس هناك أسبقية بل تآن وحتّى تأخّر... وحين ألتقي بالعالم الحاليّ كما هو تحت يديّ وبصري، مشدودا إلى جسدي فإنّني أجد أكثر من مجرّد موضوع، أجد كينونة هي التي رؤيتي جزء منها، ومرئية أقدم من أعمالي وأفعالي. لكن ذلك لا يعني أنّ هنالك اندغاما وتطابقا بيني وبينه» (VI, pp.164-165)

»[1]. هذا القرب-البعد هو كالحضور-الغياب الذي يربكهما معا فكر التطابق كما فكر التّحليق. ففي القرب كما في البعد الزّائدَيْن عن الحدّ لا رؤية ولا تساؤل ولا تعبير بل إغفال للتّلازم الذي تعبّر عنه المفارقة التالية : «العالَم الذي يكون وفق منظوري **ليكون** مستقلاً عنّي والذي هو لي **حتّى** يكون من دوني، أي يكون عالما»[2]. هي ذي علاقة «الإحترام»، أي علاقة التّلازم دون تملّك والإنفتاح دون انصهار والمشاركة دون ذوبان. فالعلاقة بالعالم تتمّ من داخل العالم ومع ذلك كأنّنا ننفصل عنه ونحن متجذّرون فيه ويختلف عنّا ولحمنا من لحمه ونراه مع أنّه هو الذي يصير فينا رؤية. فـ «الرّائي الغائص في المرئي بجسده الذي هو ذاته مرئيّ لا يتملّك ما يرى : إنّه يقرّبه وحسب بواسطة النّظر ويفتح على العالَم. ومن ناحيته، هذا العالم الذي يكون الرّائي جزءا منه ليس عالما في ذاته أو مادّة»[3]. تبدو الرّؤية هنا حبل مشيمة بين الذات والعالم وهي تفتح في نفس الآن على الكلمة التي تقول صمت ما أحضرته العين أو ما صار فيها رؤية. فكما يقطن الإنسان العالم يقطن كذلك اللّغة التي تقول رؤية الإظّهار المتجذّرة في تربة العالم والمعبّرة في نفس الآن على قدرة الإنسان على الإنفتاح على هذا العالم الذي هو جزء منه وعلى الآخرين الذين هم توائمه، فكأن الرّؤية إذن هي التي تربط بين الأنطولوجي والإتيقي وبين وجه العالم ووجه الآخر[4] وبين المرئيّ الصّاخب والصّوت الصّامت في كلّ الحركات والمشروعات المرئية وبين المعنى كوجهة والمعنى كتعبير وبين اليقظة والحماية وبين الطّلب والإستقبال. فـ «الرّؤية كما في مفترق الطّرق هي التقاء لجميع وجوه الكينونة»[5]. بإيجاز الرّؤية اهتمام بـ «ثمّة العالم» وبقوله وبحضور الآخرين معنا فيه.

إذن وتبعا لصيغة التلازم التي ذكرنا يكون العالم «هو ما يوجد فيه الإنسان ما ظلّ حيّا»[6] و«لا يتبدّى إذن إلاّ هناك حيث يقع التّفكير بوجودنا في العالم»[1]. بصيغة هيدغرية

1- Merleau-Ponty, VI, p.23

2- Merleau-Ponty, OE, p.84 (التّشديد من عند مرلو-بونتي)

3- نفس المصدر، ص ص17-18

4- «Le vultus هو وجه بما هو توق وعزم وإرادة، وترتسم كينونته مجدّدا بدقّة : الوجه من حيث هو صورة حيّة هو Le vultus. إنّه بشكل مباشر تعبير بما هو **نظر** وفي نفس الآن تُظهره الإرادة من حيث هو ذاتية وليس مرئيّة، إنّه ليس مجرّد إحساس عينيه وأذنيه وأنفه، إنّه إتيقيّ سلفا» (Pascal Quignard, *L'être du balbutiement*, Mercure de France, Paris1969, p.125) (التشديد من عنده)

5- Merleau-Ponty, OE, p.86

6- Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*، مرجع مذكور، ص28، هامش عدد37. يذهب براغ في نفس الهامش إلى أنّ هذا الإستعمال يحيلنا إلى مفهوم العالم كـ « Welt, world وبأكثر وضوحا إلى اللّفظة الهولندية Wereled، وهي ألفاظ تجمع بين عنصر أوّل يعني "إنسان" (من اللاتينية Vir) وعنصر ثان يعني "السّنّ" (من الأنجليزية old)»

كأنه «لا عالم ثمّة إلا طالما كان دزاين يوجد»[2]، وهو ما كانت اكدته الفقرة الرّابعة عشر من **كينونة وزمان** وهي تعمل على بلورة «عالمية»[3] العالم، أي العالم كفينومين أخفقت الأنطولوجيا التقليدية في الإحاطة به لأنّها وجّهت اهتمامها إلى ما يوجد داخل العالم ولم تتمكّن منه على أنّه هذا «الذي يطلع من حيث هو كينونة وبنية كينونة»[4]. وعليه فإن المفهوم الفينومينولوجي للعالم والذي قفزت عليه الأنطولوجيا التقليدية، يشير إلى أنّ العالم «**هو هذا الذي نحن موجودون فيه** بحيث أنّه يُمثّل أحد عناصر بنية يفترض فهمها فَهْمَ الـــ "نحن" و"موجودونٍ" في نفس الآن»[5]. لكن إذا كان هيدغر حريصا على البعد الأنطولوجي وعلى استبعاد الكوسمولوجي والأنتروبولوجي اللّذين يظلاّن أنطيقيين في تقديره فإن مرلو-بونتي لا يستبعد أيّا من هذه الأبعاد، إذ «الكلّية والعالَم يوجدان في قلب الفردية والذات ونحن لن نفهم ذلك أبدا ما دمنا نجعل من العالم موضوعا، ونفهم ذلك فورا إذا كان العالم هو مجال تجربتنا ولم نكن نحن غير مشهد من العالم، حينئذ تتمّ أخفى خفقة لكياننا النّفسي والماديّ في حينها عن العالم»[6]، أي عن هذا الذي ننتمي إليه بتجاربنا وبعلاقاتنا وبما يجعل لهذه جميعها معنى نضطلع به ونعمل على توسيعه ونتحمّل مسؤوليته على أنّها مرادف لحرّيتنا التي تتّسع باتّساع امتداداتها في العالم ذلك أنّ «الحرّية ليست في ما دون العالم بل هي لائطة به»[7].

هذا التلازم بين الإنسان والعالم هو الذي يجعل «في اللّحظة التي نحسب فيها أنّا ندرك العالم وكأنّه موجود من دوننا فإنّه لم يعد هو الذي ندركه بما أنّنا هنا لإدراكه»[8]، وإذن تظلّ مجرّدة المواقف التي تقول إنّ العالم موجود من دوننا كما المواقف التي تُحيله إلى موضوع يبنيه الوعي. فالواقعية كما المثالية قاصرتان عن إدراك التّلازم بين العالم ومباشرة وعينا للعالم، وحتى الحديث عن «سديم بدائيّ» إنّما هو قول يفترض الإستناد إلى تجربة وجودنا في العالم. فـــ «سديم لابلاس ليس وراءنا وفي أصلنا، إنّه أمامنا في العالم الثّقافيّ». ومن جهة أخرى ماذا نعني حين نقول أنّ ليس ثمّة عالم دون وجود في العالم؟ إنّنا لا نعني أنّ

---

[1] نفس المرجع، ص28

[2]- M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص 209

[3]- المقصود هو mondanéité أو mondéité وليس mondialité

[4]- M. Heidegger, *Etre et temps*، مرجع مذكور، ص98

[5]- Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*، مرجع مذكور، ص6 (التشديد من عنده)

[6]- Merleau-Ponty, PhP, p.465 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[7]- Merleau-Ponty, SNS, p.261

[8]- Merleau-Ponty, PM, p.163

العالم يشكّله الوعي، بل بالعكس إنّ الوعي يجد ذاته دائما ومن قبل عاملا في العالم»[1]. فالوعي ليس مشبعا أو عامرا بل هو «خَاوٍ ونهِمٌ»[2]، وخواؤه ونهمه هما الإسم الآخر لرغبته التي تدفعه نحو الموجودات يتعلّق بها وينفتح عليها ويتجسّد من خلال انتقاله بينها. فالوعي المجسّد في العالم يمكن أن ينفتح إذن على «أنتروبولوجيا فلسفية» من حيث أنّ الإنسان هو مشروع العالم والعالم مشروعه[3]. فالإنتماء للعالم يشكل الإنسان ولكن الإنسان في ذات الآن يوجد من حيث هو مسار تشكّل دائم يعبّر عنه ذلك الخواء وذلك النّهم وتلك الحركة الدّوْوبة بين الذات والأشياء، فـ «نحن مهتمّون بعالم ليس بأيدينا مفتاحه، كذلك نحن لا يقرّ لنا قرار في ذواتنا وفي الأشياء، فنحن مدفوعون منها إلينا ومنّا إليها»[4]، وتلك الحركة هي التي تجعل «المعنى هو الأثر المشترك للعالم وللـ "ذات"»[5]. لكن تلك الحركة لا يجب أن تنسينا أنّه «ثمّة العالم» أو تجعلنا نقفز مرّة أخرى عن فينومين العالم لنلحقه بالذات، وإنّما فقط « وحدة العالم المفتوحة هذه يجب أن تناظرها وحدة مفتوحة وغير محدودة للذّاتية»[6]. فالعالم ذاته «مجال مفتوح»[7] «فيه المنفصل والمحتمل والعامّ حيث لا يُلزَم أيّ كائن بموقع وحيد وراهن وبكثافة وجود مطلقة»[8]. فانفتاح العالم هو الذي يمكّن من انفتاح امكاناتنا وانبساط حرّية ذلك الإنفتاح هي التي تمكّن من تفتّح حرّيتنا في ذلك الإنبساط. فـ «أنا منفتح للعالم وأفضي إليه ولا ريب ولكنّني لا أمتلكه، فهو لا ينفد. «ثمّة عالم» أو بالأحرى «ثمّة العالم»»[9]. فنحن لا نمتلك العالم لأنّ «العالم ليس شيئا بإمكاننا الهيمنة عليه»[10] إذ لو كان كذلك لكان موضوعا، لكن بما أنّ «العالم ليس موضوعا أمتلك في سرّي قانون تقوّمه، إنّه الوسط

1- Merleau-Ponty, PhP, p.494

2- Merleau-Ponty, S, p.252

3- «العالم غير مفصول عن الذات ولكن عن ذات ليست غير مشروع للعالم والذات غير مفصولة عن العالم ولكن عن عالم تختطّه هي ذاتها. الذات كيان في العالم والعالم يظلّ «ذاتيا» بما أنّ ملمسه وتمفصلاته قد رسمتها حركة تعالي الذات» (PhP, pp.491-492)

4- Merleau-Ponty, S, p.251. هذا التّدافع قد يصل بنا إلى حدّ أنّه «يجب القول إن الأشياء تتحوّل إلى داخلنا تماما كما نتحوّل نحن إلى داخل الأشياء» (VI, p.165)

5- Jan Patočka, *Quu'est-ce que la phénoménologie*?، مرجع مذكور، ص144

6- Merleau-Ponty, PhP, p.465

7- Merleau-Ponty, RC, p.12

8- نفس المصدر، ص120

9- Merleau-Ponty, PhP, p.XII

10- Merleau-Ponty, N, p.141

الطبيعيّ وحقل كلّ أفكاري وكلّ إدراكاتي البيّنة»[1] فإن «البحث في ماهية العالم ليس هو البحث عمّا هو في الفكرة بمجرّد أن نكون حوّلناه إلى موضوع للخطاب، إنّه البحث عمّا هو بالفعل بالنسبة إلينا قبل كلّ مَوْضعَة»[2]. ولعلّ جهد مرلو-بونتي الأساسي في هذه المسألة هو محاربة الإعتبار الموضوعانيّ بما في ذلك التّناول العلوميّ ليواجهه بـــ «انفتاح العالم»[3] أو بهذا «العالم "البرّي" أو "الشّاقوليّ"»[4] أو بهذا الأفق الذي هو أفق كلّ الآفاق وأسلوب كلّ الأساليب.

2. العالم – الأفق

يدلّ الأفق على تباعد ما بين أطراف الشيء واتّساعه وعلى بلوغه النهاية، من ذلك الآفاق أي النواحي والأطراف. وأَفَقَ الرّجل إذا ذهب في الأرض، وآفاق السّماء ما انتهى إليه البصر منها مع وجه الأرض من جميع نواحيها، أمّا آفاق الأرض فأطرافها من حيث أحاطت بك. ويقال للرّجل إذا ما كان من أفق من الآفاق أُفقيّ وأَفَقِيّ، ويقال تأفّق بنا أي أتانا من أفق. أمّا الأفق والأفيق فهو من بلغ النّهاية في الكرم والعلم والفصاحة وجميع الفضائل[5]. أمّا الأفق الأعلى كما يعرّفه الجرجاني فيشير إلى «نهاية مقام الرّوح وهي الحضرة الواحدية وحضرة الألوهية»[6].

لو أوجزنا ما تقوله هذه التعريفات القاموسية العربية لكان مؤدّاها أنّ لفظ الأفق إنّما يدلّ على المسافة والحاجز الذي يُخفي بقدر ما يُظهر والحرف أو الدّرجة التي لا كمال بعدها، وهي دلالات وإن كانت للّفظ فإنّها لن تُغيِّبَ واللّفظ يتصيّر مفهوما، أي يدخل حقل الفلسفة ويتحدّد استخدامه نظريا ساعيا إلى المعنى الذي يتجاوز الدّلالات أو يتقرّر متوتّرا بين فروقاتها، ممّا يعني أنّ نطاق المفهوم قد يظلّ متحيّرا والدّلالات تبحث من فلسفة إلى أخرى عن تسكين معناه. ومن بين هذه الدّلالات الموسّعة على سبيل المثال تعريف الأفق على أنّه « كلّ مجموعة أفكار ومفاهيم وحتّى حدوسات يمكن أن تتشكّل بالنسبة إلينا مرجعا وجوديّا

1- Merleau-Ponty, PhP, p.V

2- نفس المصدر، صX

3- Merleau-Ponty, VI, p.230

4- نفس المصدر، ص231

5- أنظر، ابن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، مرجع مذكور، المجلّد الأوّل، ص ص114-116، كذلك الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مرجع مذكور، المجلّد الثالث، ص216

6- علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التّعريفات**، مرجع مذكور، ص32

ومطلقا مستقلاّ عن كلّ انشغال عمليّ هدفه التكيّف مع الأحداث الإجتماعية والإقتصادية»[1]، وبيّنُ أنّ هذا التّعريف لا يستعمل مفهوم الأفق إشارة «إلى فكرة الحدّ وإنّما على العكس من ذلك إلى فكر▪ القصيّ الدّائم التّخفّي والذي لا يطاله الفعل وإن كان يمكن للفكر تأمّله»[2]. فما الأفق، هذا القصيّ الحاضر بغيابه؟ أهو «خزّان أو احتياطيّ الأحداثِ المحضُ مفهومية : ليس الأفق النّسبيّ الذي يعمل كحرف ويتغيّر مع المراقب ويشمل حالات الأشياء القابلة للملاحظة بل هو الأفق المطلق والمستقلّ عن أيّ مراقب والذي يجعل الحدث كمفهوم يستقلّ عن الحالة المرئية للأشياء التي يتمّ فيها»[3]؟ بل أليس بالإمكان الحديث أيضا وبشكل سلبيّ عن الأفق شأن ما فعل كانط في حديثه عن الأفكار المتعالية التي ليس لها إلاّ الخداع والإيهام الذي يعزّ حتى على النّقد الحصيف استبعادهما. هذه الأفكار المتعالية التي تتجرّأ على اجتياز مجال التّجربة الممكنة والخروج عنه هي التي «يشهّر» بها كانط «ليجعل منها "أفق" المجال المحايث للذّات»[4]؟ فهل الأفق إذن سياج وحدّ سواء تبيّناه بعيدا في علوّه على الذات أو ألحقناه بقدرة الوعي المقوّم؟ أم أن الأفق حركة وانفتاح إلى حدّ أنّ «ما هو متحرك هو الأفق ذاته : الأفق النسبيّ يتباعد عندما تتقدّم الذات ولكن الأفق المطلق نحن موجودون فيه دائما ومن قبل في مسطّح المحايثة»[5]؟

إن مطلب هذه الأسئلة هو استيضاح هذا الذي تتكوّن فيه الدّلالات وتتحرّر القوى وتتشكّل فيه التجربة حياة وفكرا وعملا وإحساسا ونحن نتّجه إلى الموت. هو ذا العالم-الأفق الذي عرّفه مرلو-بونتي في آخر كتاباته بما ليس هو وبما هو إذ «الأفق شأنه شأن السّماء أو الأرض ليس مجموعة من الأشياء الدّقيقة ولا هو عنوان جدارة أو إمكانية منطقية للإدراك أو نظام لـ "قدرة الوعي الكامنة" : إنّه طراز وجود جديد، وجود مَسَاميّة ورسوخ أو عمومية وإنّ من ينفتح أمامه الأفق يتمكّن منه الأفق ويحتويه»[6]. في هذا التّعريف اتّجاه نحو أفق الكينونة الذي يشمل البشر كما الأشياء، وحتّى انتماؤنااللإنسانية لا يمنح هذه الأخيرة

1- Bernard d'Espagnat, *Penser la science ou les enjeux du savoir*, éd Gauthier-Villars, Paris1990, p.217

2- نفس المرجع ونفس الصفحة، الهامش عدد1

3- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philisophie*?، مرجع مذكور، ص39

4- نفس المرجع، ص48

5- نفس المرجع، ص40

6- Merleau-Ponty, VI, p.195

امبيار ان تحول هي الحيونه إذ الافق هو الكينونة[1]، كما في التعريف أيضا انزياح عن الهوسرلية المحتفية بقصدية الوعي المقوّم[2]. فالأفق كأصل للزمان وللمكان هو «لحم وليس وعيا قبالة نويما»[3]، إذ مهما كانت تلقائية الوعي ومهما كانت قدرته التّقويميّة ومهما كان قصده العاني فإنّ العالم هو مأواه. فمفهوم الأفق عند هوسرل يظلّ مفهوما «ضيّقا» لا يفي بالتعبير عن كينونة الكلّ وعن شاقولية علاقة التّخاصر بين الجسد والعالم[4]. وإذا كان الأفق عند هوسّرل هو ما يمكّننا من سبر العالم ومن الدّخول باستمرا في ألفة معه، فإنّه مع مرلو-بونتي «يضعنا وجها لوجه أمام حدّ وبشكل ما وجها لوجه مع الموت »[5]. فنحن نقطن أفقا قريبا-بعيدا يتعاكس فيه ما ظلّ في الميتافيزيقا مجرّد ثنائيات متقابلة. وإذا كان ما يربط الفكر بالوجود هو رباط سُرّيّ، وإذا كان الأفق مخاتلا دوما فعلى الفكر التخلّي عن ربيبته تخلّيه عن فكرة «خارج مطلق»[6] لصالح هذا التّحاضن بين الرّائي والمرئي ولصالح تداخل المنظورات ذلك أنّها «أساسية وتكوينية لبنية الأفق هي هذه "المنظورية" التي تفتح الأشياء على غيرها من الأشياء وتوزّعها وترتّبها عمقيّا وتنزّلها منازلها في هذا العالم. وما ينتج عن ذلك هو الثراء الوفير للعالم وللأشياء التي لا تنفد»[7].

المنظورية هي هذا التّعاكس وهذا الإنفتاح المتبادل وهذا اللاإكتمال و«هذا الحضور وهذا الغياب اللّذان لا ينفصلان»[8]. فالذات المُتَأَيِّنَة وإن كانت رؤيتها محدودة بموقعها فإنّها تظلّ مفتوحة على مرئية اللاّمرئي الذي هو الأفق «الذي يضمن هويّة

1- «نحن في الإنسانية كأفق كينونة لأنّ الأفق هو ما يحتضننا بقدر ما يحتضن الأشياء، لكنّها ليست الإنسانية بل الأفق هو الوجود» (VI, p.290، التشديد من عند مرلو-بونتي)

2- بإمكان الرّجوع في علاقة الأفق بالوعي إلى ما يقوله هوسرل في الفقرة 19 من **تأمّلات ديكارتية** وفي الصفحتين 186-187 من **أزمة العلوم الأروبية** على سبيل المثال

3- Merleau-Ponty, VI, p.298

4- «أوجين فنك (E. Fink) الذي التقاه مرلو-بونتي في لوفان (Louvain) سنة 1939 والذي قال عنه هوسرل سنة 1931 إنّه «الصّاحب الوحيد الذي ظلّ وفيّا له»»، تشكّى مع ذلك في نفس الفترة من ضيق مفهوم الأفق عند هوسرل لأنّه مفهوم لا يفي بالتّعبير عن كينونة الكلّ» (Françoise Dastur, «Monde, chair,vision», in *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris1988, p.117)

5- François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص23. مارسال كونش من ناحيته كان يقول :«"الأفق" مهمّ جدّا : إنّه المابإزائه. كيف نحيا ونعمل ونتصرّف بإزاء الموت؟» (Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص127 (التشديد من عنده))

6- Merleau-Ponty, VI, p.14

7- François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Pont*، مرجع مذكور، ص55

8- Merleau-Ponty, PP, p.5

الموضوع أثناء الإستكشاف»[1]، والموضوع وإن كان يتبدّى منظوريا، وإن كانت المنظورية هي «الوسيلة التي لدى الموضوعات لتحتجب فإنّها أيضا وسيلتها للإنكشاف... وهكذا كل موضوع هو مرآة بقية الموضوعات... وكلّ لحظة من لحظات الزّمن تتّخذ لها شهودا بقيّة اللّحظات»[2]. هذا الثّراء وهذا الإنفتاح وهذه الكثرة من الوجوه الفعلية والممكنة هي التّعبير عن تحرير المعنى ذاته من الإنحباس في الوجه الواحد والإتّجاه الواحد والتّأكيد على فسحة الممكن إذ ثمّة «أفق لانهائيّ من الأشياء التي يمكن الإمساك بها يحيط بالعدد القليل من الأشياء التي بإمكاني القبض عليها حقّا»[3]. فهذا الذي يلتفت إلى جهات أخرى تظلّ وِجْهاته وَجِهاته مع ذلك في علاقة بتحوّل الزوايا التي نراه منها ذلك أنّ نظام الأشياء ونظام التّجربة «ليس منبسطا أمامي كما لو كنت الله، إنّني أحياه من زاوية نظر ما، ولست متفرّجا على هذا النّظام بل أنا جزء منه وإنّها ملازمتي لزاوية نظر معيّنة هي التي تمكّن في نفس الآن من تناهي إدراكي ومن انفتاحه على العالم كلّه من حيث هو أفق كلّ إدراك حسّي»[4]. هو ذا الأفق كانفتاح لتجربة صائرة ولعالم ليس فكرة وليس موضوعا ولآفاق مكانية–زمانية متآنية قربا وبعدا، حفظا وإطْلالاً، وما لم يكن ذلك أي إذا ما «فكّرنا بالعالم دون زاوية نظر فإنّه إذن لا شيء سيوجد وسأحلّق فوق العالم وبعيدا عن أن تصبح كلّ الأمكنة وكلّ الأزمنة واقعية في نفس الآن، فإنّها تكفّ جميعها عن أن تكون كذلك لأنّني لن أُقيم في أيّ منها ولن أنخرط في أيّ موقع»[5]. فزاوية النّظر ليست عيبا أو عجزا أو نقصا في الذات أو في الأشياء وإنّما هي ما يدخل في تكوّنيّة الأشياء ذاتها حيث «لا يبدو لي المنظور كتحريف ذاتيّ للأشياء وإنّما على العكس من ذلك كواحدة من خصائصها ولعلّه خاصّيتها الأساسية، إنّه فعلا هو الذي يجعل المُدرَك يمتلك في ذاته ثراء خفيّا ولا يفنى، وما يجعله "شيئا"»[6]، وبالمقابل لا يجب أن نعتبر الإدراكات الحسّية في تتاليها وتتابعها كـ «إخفاقات متكرّرة في تحديد العالم بل كمقاربات متدرّجة له»[7].

من الأكيد أن الذات من حيث هي زاوية نظر تُحَدّ بموقعها في العالم ويكون العالم هو الأفق المشترك لكل المنظورات بل هو الذي يجعلها ممكنة كمنظورات ممّا يعني أن

Merleau-Ponty, PhP, p.82-[1]

- نفس المصدر، ص ص82–83[2]

Merleau-Ponty, SNS, p.50-[3]

Merleau-Ponty, PhP, p.350-[4]

-نفس المصدر، ص ص382–383[5]

Merleau-Ponty, SC, p.201-[6]

Merleau-Ponty, VI, p.65-[7]

دلالته ليست متأتّية ممّا تسنده له الذوات إلاّ نسبيا إذ له دلالة وجوده في انبساطه الخاصّ. فهو أفق حضور وهو ملازم للقدرة المنشئة للمعنى والمميّز لوجود الكائن-الذّات الذي يخرج من أناه باتّجاه العالم أي باتّجاه الأشياء وباتّجاه الآخرين إذ «سواء تعلّق الأمر بعلاقاتي بالأشياء أو بعلاقاتي بالآخرين (فالمسألتان متماثلتان بما أن عزلة الذوات لا يقع تخطّيها إلاّ بانفتاح هذه الذوات على «نفس» الأشياء»)[1]. وإذا كان للذات أن تبسط رؤيتها فلأنّ تلك الرّؤية مرسومة في ما تكشفه وإذا كان لها قدرة على الغنّي فلأنّه ثمّة فضاء تكشف فيه المعنى. فالعالم كأفق هو تربة تجذّر الوجود بل هو «أفق كلّ الآفاق وأسلوب كلّ الأساليب»[2] شريطة أن لا نفهم الأفق كحاوٍ أو كمعنى أقصى بل كفضاء للمعنى وكمجال مفتوح للدّلالات وكمبدإ محدّد لقيمة ما يوجد. فالعالم-الأفق هو «هذا الشّامل اللامحدّد الذي يربط بين كلّ الدّلالات (ومن خلالها بين الموضوعات التي تخصّها هذه الدّلالات) وهو في نفس الآن هذا الفضاء الذي لا قرار له والذي انطلاقا منه يمكن لدلالات جديدة أن تحدث دائما من جديد»[3]. مبدأ الدّلالات هذا هو ذاته مبدأ الظاهرات وهو «ليس موجودا بل هو المبدأ الذي يربط بين كلّ الموجودات في وحدة الأصل والمصير»[4]. فإذا كان العالم هو فعل الإنبثاق ذاته الذي انطلاقا منه تتمايز الدّلالات والموجودات فلأنّه «العالم من حيث هو هذا الذي لا يمضي ولا ينقضي، إنّه النّظام الذي ينتجه ويؤكّده باستمرار كلّ ما هو إطاره»[5]. ولسنا نعني بذلك أنّ العالم إطار مفرغ تملؤه الموجودات أو قاع مظلم يبتلع كلّ ما تألّق أو بنية ثابتة قائمة وراء حركة مكوّناتها، بل العالم ذاته كيان حيّ من حيث هو فعل تخليق وتمايز ومن حيث أنّه ليس شيئا في غياب ما يوجد فيه. فكأنّ العالم شيء آخر دون أن يكون هو ذاته شيئا من بين الأشياء أو هو اللاّمدرَك في قلب المدرَك واللامرئي في صلب المرئيّ أو هو الأفق الذي يخلخل الأشياء عطاء واستردادا.

هذا الكلّ المتفرّد الذي هو العالم-الأفق تظلّ له مع ذلك مداخل متعدّدة، فأيّا كانت الدّلالات التي نمنحها للفظة عالم[6] وأيّا كانت أهمّية التّمييز بين هذه الدّلالات فإنّ ذلك لا

1-نفس المصدر، ص ص115-116

Merleau-Ponty, PhP, p.381-2

Jean Ladrière, «Monde», in *Encyclopaedia Universalis,* Paris1985, Corpus12, p.520-3

4-نفس المرجع، ص522

Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*-5، مرجع مذكور، ص125

6-من ذلك مثلا ما تشير إليه القواميس العربية انطلاقا من مادّة علِمَ وما يُشتقّ منها كالعلم والعلامة، اعتبار العالم «آلة في الدّلالة على موجده ولهذا أحالنا عليه في معرفة وحدانيته» (محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثامن، ص407)، وما تذهب إليه كتب **الحدود** في اعتبارها أنّ

يغنينا عن ضرورة التفطن إلى أنّ الامر ليس أمر حصر الدّلالات بقدر ما هو نفهم وجو العالم المتعدّدة[1]، وهي وجوه حاورها مرلو-بونتي ونجملها مع تمينيكا في ثلاثة مداخل : أوّلا العالم هو ما يضمّ كلّ موجود صائر، وهو ثانيا نقطة العبور إلى تخوم الواقع المتجلّي والمتموضع والمرئيّ وإلى تخوم المنطقة اللامرئية التي تسنده في تجلّيه والتي فيها يتهيّأ قدومه، وهو ثالثا الوعاء الخاص للطّبيعة/المادّة وهي تعطي لنفسها شكلا وهو بهذا المعنى الميدان الخفيّ الذي فيه تتعقد وتتحلّ روابط أولى الإلتحامات وفيه تنبثق اتّصالات وانفصالات الواقع بأسره. بهذه الوجوه جميعا يبدو العالم على أنه مجال التّخليق الخفيّ للقوى والدّيناميات والدّوافع مع تحديد اتجاهها وتنظيم طرائقها[2]. هذا المجال هو الأفق الذي تتعاطى معه الفلسفة وهو «أفق يضمّ ضروب نفينا كما إثباتاتنا، وعندما تتوغّل (الفلسفة) في هذا الأفق فمن الأكيد أنّه عليها أن تعرّف من جديد هذا الشيء ما الجديد»[3] بما هو «الأسلوب المشترك»[4] لكلّ ما يوجد أو بما هو «الحدّ الأقصى الضروريّ الذي يبقى في كلّ معطى وفي كلّ تغيّرات ما

حدّ العالم هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلّها، ويقال عالَم لكلّ جملة موجودات متجانسة كقولنا عالم الطّبيعة» (ابن سينا، **الحدود**، ضمن مجموع الأعسم، مرجع مذكور، ص283)، أو ما يحدّده لالاند من دلالات حيث يُقال العالم على النّظام المرتّب وعلى الأرض بتقسيماتها الجغرافية وعلى مجموع ما يوجد وعلى جملة الأشياء التي تنتمي إلى نفس النّوع وعلى الحياة الإجتماعية مقابل الحياة الدّينية وعلى مجتمع أو طبقة أو جماعة (أنظر: Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*، مرجع مذكور، ص ص646-648). فلفظة العالم بهذه الدّلالات جميعا تعبّر عن مجموع الطبيعة أو مجموع الواقع كما عن الإنتماء إلى جنس أو نوع أو عصر أو جهة. أمّا من جانب الفلسفة فنشير على سبيل المثال لا الحصر إلى الدّلالات الأربع التي حدّدها هيدغر للفظ العالم الذي يُستعمل كمفهوم أنطيقي معبّر عن جملة الموجود الكائن داخل العالم أو كمفهوم أنطولوجي معبّر عن وجود الموجود ويُفهم العالم مرّة أخرى بمعنى أنطيقي بما هو هذا الذي يحيا فيه دزاين وقائعيّ وأخيرا يشير العالم إلى المفهوم الأنطولوجي للعالمية (mondéité) (أنظر: Martin Heidegger, *Etre et temps*، مرجع مذكور، ص100)

[1]-ذلك هو ما لم يتفطّن إليه ستيفان ستروس مثلا والذي اعتبر استخدام مرلو-بونتي لمفهوم العالم بدلالات مختلفة تعبيرا عن عدم اهتمام أو تهاون بالوضوح التّحليلي أوصله إلى أفكار متنافرة وغير منسجمة (أنظر: Stephan Strasser, «Merleau-Ponty et "le métaphysique dans l'homme"», in la *Revue Etudes Phénoménologiques* n°=7, Ousia1988, pp.147-149)

[2]-أنظر: Anna-Teresa Tymieniecka, «Nature, individulisation, homme», in *Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris1988, p.210. بالإمكان مقارنة هذه الدّلالات من حيث هي مداخل بالدّلالات الأربع المتلازمة التي يحدّدها شنبون. فالعالم يشير إلى :«أ) واقعة الوجود المؤكّد (سابقية الواقع والموضوعية الأوّلانية)، ب) الحقيقة الأقوى للزمكان، ج) العلاقة بين الواحد والكثرة (النّظام والفوضى وقلقلة النّظام)، د) الــ "كلّ" الوحيد والأوحد» (Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*، مرجع مذكور، ص34)

[3]-Merleau-Ponty, VI, p.147

[4]-نفس المصدر، ص149

هو معطى شأن بقاء الأفق عامّة ثابتا في تيّار التّجربة وفي تتابع الآفاق المحلّية»[1] وليس في ذلك ما يعني على الشاكلة الهوسرلية أنّ العالم أفق تنخرط فيه تمظهرات الوعي وتبدّياته أو هو أفق يقابله الوعي وينبسط فيه أو هو وعاء للموجودات. فهو ليس موضوعا ولا تصورّا وإنّما هو هذا «الخارج الأقصى» الذي به يكون الدّاخل والخارج، ولذلك حاول مرلو-بونتي منذ فترة مبكّرة من أعماله وحتى آخر أعماله أن يجرّ هوسرل إلى صفّه وأن يؤوّله على طريقته. ففي **المعنى واللاّمعنى**، يصف مرلو-بونتي المشروع الهوسّرلي على أنّه وصف للذات ملقى بها في عالم طبيعي وتاريخي هو أفق كلّ أفكارها، وهو مشروع يبدأ من « فينومينولوجيا ثبوتية» ليصل إلى «فينومينولوجيا تكوينية» وإلى نظرية في «التاريخ القصدي »[2]. وفي درسه بمجمع فرنسا لسنة 1959-1960 يذهب إلى أن مفاهيم الإنفتاح والأفق التي يتحدّث عنها **أصل الهندسة** في مستوى المعقولية والبنى الفوقية نجدها عاملة «من تحت» في نصّ يعود إلى سنة 1934 هو **الأرض لا تتحرّك**[3].

إذن العالم بما هو أفق هو «وحدة مفتوحة وغير محدّدة حيث يكون لي موقع كما يشير إلى ذلك كانط في الديالكتيكا المتعالية ولكن كما ينسى ذلك على ما يبدو في الأنالوطيقا»[4]. إنفتاح العالم هو ما يكسر السّطحية ويمكّن من التّقارب والتباعد في الأفقين الزماني والمكانيّ. فالزّمن «أفق مضاعف للمحافظة والإطلال»[5] حيث «نسند ذاكرتنا إلى ذاكرة العالم الهائلة»[6] ونقْبِل على المستقبل الذي له «أفق وشْكه»[7] ويظلّ الحاضر هو «ما لا ينغلق عليه الزمن أبدا بشكل تامّ ويستمرّ كالجرح الذي عبره تنزف قوّتنا»[8]. «الزّمن يحطّم كما المسافة تحجب ولكن كالمسافة أيضا يشكّل الزمن أفقا يمكّن من الإنكشاف ويحافظ على

---

[1]- Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*، مرجع مذكور، ص133. بالنسبة إلى مرلو-بونتي «دوام الأفق هو وحده الكفيل بضمان هوية الموضوع الذي هو في طور الإستكشاف، ويبدو هذا الموقف حصينا فينومينولوجيا... هوية الموضوع التي أصبحت مع ذلك كيفيات ظهوره مختلفة، تبقى مضمونة مباشرة من خلال دوام الأفق اللاّمتغيّر» (A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*، مرجع مذكور، ص100)

[2]- Merleau-Ponty, SNS,p.239

[3]- أنظر: Merleau-Ponty, RC, pp.168-169

[4]- Merleau-Ponty, PhP, p.351

[5]- نفس المصدر، ص83

[6]- نفس المصدر، ص84

[7]- نفس المصدر، ص83

[8]- نفس المصدر، ص100

الهوية»[1] ولذلك لا ضرورة للتمييز المطلق بين تعقّد المكان وتعقّد الزمان، فهذا التعقّد هو ذاته، إنّه يعني أنّ «تجربة ما، لا يمكن أن تتشكّل دون أفق وحتى إذا كانت لها أبعاد متعدّدة فهي واحدة بالضرورة، وبالضرورة لها كصنو لوحدتها وحدة عالم»[2]. إذن «الزمان والمكان أفقان وليسا سلسلة من الأشياء، وهما أفقان يتخطّى أحدهما الآخر»[3] ويستحوذ عليه. إنّهما دوّامة حضور متآن وهما تخلّق لنفس الكينونة التي تمكّن وتزمّن وتشكّل علاقات الدّاخل والخارج. هذا المرور المتعاكس هو الذي يجعل العالم مفتوحا وغير مكتمل إذ «ليس ثمّة اختيار بين عدم اكتمال العالم وبين وجوده»[4]. هذا التّرادف هو صيغة صيرورة الوجود الذي تظلّ فيه «الآفاق مفتوحة دوما»[5] ويظلّ العالَم –إذا لم يفقد فضيلته كعالَم– بانفتاحه مجالا وأفقا وأسلوبا للأشياء وللأفعال والأقوال والآمال، «عالما هو ليس أبدا غير "صنْعة لا مكتملة" كما قال ذلك مالبرانش أو أنّه "ليس مقوّما أبدا بالتّمام" وفق العبارة التي يطبّقها هوسرل على الجسد، لا يتطلّب بل ويستبعد حتى ذاتا مقوّمة»[6].

عدم ارتهان الأفق بالذات هو بعض ما يُبعد مرلو–بونتي عن هوسّرل بل وعن سارتر أيضا الذي يظلّ فعل التّعالي عنده هو فعل الذات حيث «أولّية الكيان في العالم على المحايثة المحض وأولّية الذاتية على الإنبساط "الضّحل" للموجود في ذاته»[7]، وحتى إذا ظلّ « العالم هو الأفق الذي لا يمكن تجاوزه (فما ذلك) إلاّ من حيث أنّه قد كان "مخترقا باستمرار" من طرف فعل التّعالي الإنساني»[8]. تعرية الذات من سيادتها المزعومة وإرغامها على التّواضع لتدخل في هذا الأفق المفتوح هو ما عمل مرلو–بونتي على تأكيده. فالذات التي تدخل الأفق لا يجرّدها الأفق من قدرتها وإنّما الذات التي تزعم اختراقها الكلّي لهذا الأفق هي التي تُضيع تجذّرها وحركتها باتّجاه الآخرين ورغبتها الموجعة في الإحساس بالعالم. إذن «الإنفتاح للعالم يفترض أن يكون العالم ويظلّ أفقا، لا لأنّ رؤيتي تدفعه بعيدا عنها وإنّما لأنّه

1- A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*، مرجع مذكور، ص102

2- نفس المرجع، ص106 (التشديد من عند دي فالنس)

3- Merleau-Ponty, CC, p.200

4- Merleau-Ponty, PhP p.383

5- نفس المصدر، ص381

6- نفس المصدر، ص465. يعاود مرلو–بونتي الإستشهاد بعبارة مالبرانش في الصفحة 72 من PP وفي الصفحة 404 من Inédit

7- François Rouger, *Le monde et le moi*, éd Méridiens Klincksieck, Paris1986, p.140

8- نفس المرجع، ص141

بأيّ شكل كان فإن الذي يرى هو منه وفيه»[1]، أي أنّه متيقّظ لصخبه ومزامن لولادة أشيائه وراغب في عدم الهروب منه، حينها «من يجرأ على لومنا التمتّع بهذه الحياة وبهذا العالم اللّذين يشكّلان أفقنا؟»[2].

هذا العالم–الأفق تراءى ميثيولوجيا ككوسموس وكمعنى معطى[3] ودينيا كخلق وكمعنى تبشيري[4] وفلسفيا وعلميا ككوسموس مغلق ثمّ ككون لانهائيّ وكمعنى استشكاليّ ثمّ هو اليوم معنى موزّع ومتشظّ ومنحرف. العالم صيرورة متعدّدة المداخل و«كلّ بلا حدود وبلا شكل وبلا تحدّد»[5] لا يجب أن تحجبه عنّا الظاهرات و«المقولات التي هي توهّمات و"الشيء" الذي هو صورة خادعة وأداة عقلية للحياة لا أكثر»[6]. ألم يذهب برغسون منذ بداية هذا القرن إلى القول إن خضوع العالم لقوانين رياضية وإمكانية التنبّؤ بأوضاعه المقبلة لا يصدق إلاّ على العالم الجامد الذي ليس إلاّ تصوّرا تجريديا أمّا «الواقع العينيّ فيشمل الكائنات الحية والواعية... وحتى في الجهات التي يتجذّر فيها الوعي كما في النّبات مثلا فإنّه يوجد تطوّر منتظم وتقدّم محدّد وتشايخ، بإيجاز كل العلامات الخارجية للدّيمومة التي تميّز الوعي... وإذن الكائن الحيّ يدوم جوهريا وهو يدوم فعلا لأنّه يطوّر الجديد باستمرار ولأنّه لا تطوّر دون بحث ولا بحث دون تلمّس، والزّمن هو هذا التردّد ذاته أو أنّه لا شيء على الإطلاق»[7].

فَهْمُ العالم من خلال الزمنية وبالتالي من خلال الصيرورة هو الذي يمكّن من تجاوز البنية الشّيئيّة للعالم ومن تجاوز العين الرّبانية للإنسان النّظري ليتجلّى العالم في «

1- Merleau-Ponty, VI, p.136

2- Merleau-Ponty, S. p.257 وكذلك EP, p.274. وحتّى إذا كان هذا العالم تعسا فإنّه «لاأحد يقدر على جعل الناس لا يحبّون حياتهم مهما كانت بائسة» (EP, p.251 و S, p.239-240)

3- هو «العالم الماقبل استشكاليّ»، وهو عالم المعنى المعطى والبسيط. إنّه عالم قابل للفهم بما فيه من قوى وآلهة وأرواح، وهو عالم يبدو فيه الإنسان عارفا بالأجوبة حتى من قبل وضع الأسئلة ويبدو معنى حياته مشروعا تماما، وهي حياة خبريّة لكن دون انحباس في المباشرية إذ يبقى الإستشكاليّ في هذه الحياة محجوبا ومتحفّزا للظهور في كلّ آن (أنظر: Jan Patočka, *Essais hérétiques*، مرجع مذكور، ص ص27–28)

4- العدد الحقيقي والفعلي ليس هو هذا الكلّ القائم في الزمان والمكان لأن هذا الكلّ في أفضل حالاته ليس إلاّ مناسبة أو تعلّة تمثّل فضاء اختبار للناس. فالعالم الحاضر هو «صنعة مهملة» و«الله يريد أن يعلّمنا أن العالم المقبل هو الذي سيكون صنعته حقّا» (Malebranche, *Méditations chrétiennes*, Œuvres, TomeX, p.73، وذكره مرلو–بونتي في MMB, p.41)

5- Eugen Fink, «Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche», in *Nietzsche aujourd'hui*?, TII, U. G. E, coll10/18, Paris1973, p.356

6- نفس المرجع ونفس الصفحة

7- Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*، مرجع مذكور، ص ص100–101

نجربه العالم» «كلعب وكعوّد وكسلسلة للأحداث يحكمها الاتّفاق والمغامرة»[1]، و«إذا كان هذ العالم قصيدا فما ذلك لأنّا نطلق المعنى أوّلا وإنّما هو كذلك من فرط المصادفات والمفارقات»[2]. وإذا كان «العالم هو ما نرى» إلاّ أنّه «مع ذلك هو ما يجب أن نتعلّم رؤيته»[3] فنعيد النّظر فيه وفينا بأبعاده وأبعادنا وتمفصلاته وتمفصلاتنا وانفتاحه للكل وانفتاحنا له، «إنّه العالم ذاته الذي أقطنه، العالم الطّبيعي والعالم التاريخي بكلّ الآثار الإنسانية التي تشكّله»[4]. فعلى قاعدة من هذا العالم الطّبيعيّ يتشكّل المسار والمصير التّاريخيين للإنسان وعلى قاعدته أيضا تتشكّل الدّلالات والأفكار والإمكانات والقيم إذ «فيه تجد لها سكنا -مهما قلنا عنه- حياتنا وعملنا وفلسفتنا»[5]. هذا العالم الذي هو مستقرّنا هو موطن حركتنا وتوجّهنا لذلك يؤكّد مرلو-بونتي أنّه «يجب أن يكون العالم من حولنا لا كمنظومة موضوعات نقوم نحن بتركيبها بل كمجموعة مفتوحة من الأشياء التي نتحرك باتّجاهها»[6]، وهو ما يعني أنّه «للتوجّه في العالم كما أيضا لـ "توجيه العالم" (وهما نفس الشيء) يجب أن نكون أوّلا في العالم»[7]، هذا العالم الوحيد والموجود هنا والآن والذي له وحدته وفرادته وإن تعدّدت مداخله. فـ «وجود هذا العالم يضعه خارج كلّ مقارنة مع عوالم أخرى ممكنة، إنّه موجود وذلك كاف لوضعه خارج كلّ مقارنة»[8]، إنّه الحالة القصوى للإمكان أو هو الممكن الفعلي حتى بالدّلالة الليبنيزية. هذا المفرد الجمع، «هذا العالم، هذه الكينونة هو وقائعية ومعقولية لا تنفصلان وهو ليس واحدا بالمعنى الذي يُعطَى للأفراد الذين يضمّهم ولا هو أيضا إثنان أو كثيرون بنفس المعنى، إنّه ليس شيئا مُلغزا»[9] لأنّه هو الذي نجرّبه ونحياه ونأوي إليه ونتحمّل فيه مسؤولية التحرّر والإغتراب ومسؤولية إقبال المعنى أو خسرانه.

إذن ليس العالم مجموعا مغلقا بل هو محيط مفتوح وليس هو نسق مكتمل وإنّما هو اللاّنهائي أي الغير نهائيّ وذلك يعني عدم فصل اللانهائيّ عن النّهائي شأن عدم عزل العالم عن كثرة الموجودات فهو وإن كان يشمل الكلّ فهو منبسط للكلّ. فاللانهائي ليس سلبا

---

[1]- E. Fink, «Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche»، مقال مذكور، ص364

[2]- Merleau-Ponty, S, p.395

[3]- Merleau-Ponty, VI, p.18

[4]- نفس المصدر، ص19

[5]- نفس المصدر، ص157

[6]- Merleau-Ponty, PhP, p.444. «وعلى أيّة حال فإنّ العالم حولي وليس أمامي» (OE, 59)

[7]- Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص125

[8]- Merleau-Ponty, N, p.177

[9]- Merleau-Ponty, VI, p.157

للنّهائي وليس هو ما يقصيه النّهائي. ففي تصدّع المحايثة وفي المنتهي ذاته يدخل اللانهائي. وإذا كان تفكير الفلسفة في الكون على قاعدة اللاّنهائية يُعدّ كسبا للفلسفة منذ ديكارت، فإنّ الدّيكارتيين استبدلوا العالم المغلق بالكون اللاّنهائيّ وجمّدوه عوض التّعرّف عليه. لذلك لا يمكن أن يكون اللاّنهائيّ الحقيقيّ هو هذا الذي يُستعاض به نهائيا عن العالم وإنّما «يجب أن يكون ذلك الذي يتخطّانا، إنّه لانهائيّ الإنفتاح وليس لانهائي اللاّمحدود»[1]. إذا كان اللاّنهائيّ يشكّل فظاعة في الفكر القديم لأنّه يشير إلى غياب الحدود وإلى انعدام الوجهة فإن اللاّنهائيّ العامل كأفق للمعنى هو ما يشكّل جدّة الفكر الحديث شريطة أن نفهمه في وحدته مع المنتهى، فهو الأفق الميتافيزيقي داخل ما هو فيزيائي إذ «اللاّنهائيّ ليس مغايرا للنّهائيّ وإنّما هو قوّته الدّالة والمرادفة لكثافته»[2]. اللاّنهائي إذن هو الإنفتاح ذاته وهو الإنفتاح الذي لم تقدر الفيزياء الكلاسيكية والفلسفة الحديثة المصاحبة لها على إدراكه. وكما أوضح ذلك مرلو-بونتي «بقدر ما أترقّى في التّكوين الكوبرنيقي للعالم بقدر ما أفارق وضعي الذي انطلقت منه وأوشك أن أكون ملاحظا مطلقا أنسى أصلي الأرضيّ الذي يغذّي مع ذلك سائر الأشياء وأصِلُ إلى اعتبار العالم موضوعا خالصا لفكر لانهائي ليس أمامه غير موضوعات يمكن استبدال بعضها بالبعض الآخر. لكن هذه الأمثليّة لا يمكن أن تستند إلى ذاتها و(بذلك) تدخل علوم اللاّنهائي في أزمة... (إنّ) انغراسنا يشمل رؤية للمكان وللزمنيّة وللسّببيّة الطّبيعيّة ولـــ "موقعنا" ويشمل تاريخا أصيلا يجمع بين كلّ المجتمعات الواقعية أو الممكنة من حيث أنّها تقطن جميعها نفس الفضاء "الأرضيّ" بالمعنى الواسع ويشمل أخيرا فلسفة للعالَم بما هو انفتاح العالَم المحيط في مقابل اللاّنهائيّ "المتصوَّر" للفيزياء الكلاسيكية»[3]. نفس هذا المعنى كان أكّده باتوشكا أيضا في بيانه أن «الحرف في حدّ ذاته لانهائي فهو ليس موضوعا ولا مجموعة مُنتهية من الموضوعات وإنّما هو لانهائيّ ثَرٌّ في الإحتجاب ومع ذلك هذا اللاّنهائيّ هو هنا بأكمله في نظرة واحدة، ملتفتا إليّ بتمامه، يأتي قُبالتي ويحيط بي»[4].

بإيجاز، العالم بما هو الأفق الأبعد والمحيط الأقرب هو مناخ و«أسلوب يعرّف الموضوع الذي يتعلّق به الأمر»[5] أو هو المسلك الحامل لحركة الأشياء كما لحركة الفكر والكلمة فــ «فكري لا يستطيع أن يتحرك خطوة لو أنّ أفق المعنى الذي يفتحه لا يصبح من

1- نفس المصدر، ص223

2- Renaud Barbaras, *De l'être du phénoméne*، مرجع مذكور، ص201

3- Merleau-Ponty, RC, pp.169-170

4- Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*، مرجع مذكور، ص73

5- Merleau-Ponty, PP, p.49

خلال الكلام ما نسمّيه في المسرح مسلكا»[1]. لكن ما يؤاخذ عليه هذا الموقف هو اتّهامه بعدم جذرية المحايثة التي يكون فيها الأفق حركة تأرجح لانهائية. فـ «نحن نفزع إلى الأفق فوق مسطّح المحايثة ونعود منه والأعين ملتهبة حتى وإن كانت هذه الأعين هي أعين الفكر»[2] وذلك أمر لم يتمكّن منه الفكر الحديث مهما كانت تنويعات الكوجيتو من ديكارت إلى كانط ثمّ إلى هوسّرل وأتباعه، إذ ثمّة دائما عودة للتّعالي في صلب المحايثة وعمل متقن للمتعالي داخل المحايثة ذاتها باسم القصدية أو البيذاتية أو التشكيلات الثّقافية وعالم البشر[3]. وحتى إذا كانت الفينومينولوجيا تعتبر العالم «أفقا مطلقا للمعنى الذي لم يعد خاضعا لا لعالم آخر ولا لمجرّد التّصوّر (لا السّماء ولا الطّبيعة) فإنّها مع ذلك لا تفتح لما في المعنى ولما في العالم يسبق لانهائيا الوعي والتملّك الدّالّ للمعنى أي لما يسبق ويفاجئ الفينومين في الفينومين ذاته»[4]، أي أنّ الفينومينولوجيا مازالت متمحورة حول ذات ترى الإظّهار كحضور محض.

لكن ورغم ما في ضروب النّقد هذه من وجاهة ألم يفكّر مرلو-بونتي « بالحضور كأفق عوضا عن الأفق كأفق لحضور»[5]؟ الم يفكّر في المعكوسية واللاإكتمال وفي اللاّمرتّقب والمُلغِز والغريب والبين بين؟ هذا الحضور كأفق وهذا الإنفتاح وهذه البنية الكينونيّة وهذه المداخل المتعدّدة وهذه الفرادة وهذه العرضية وهذا المعنى العطوب، هذه جميعها أليست تنبُّها للعالم أي للحيّز الذي تنبسط فيه معيقات الحرّية وكيفيات التّحرّر التي تعيد التّأويل والتّغيير وانشغالا في نفس الآن بالتّقالب بين عالم المعنى ومعنى العالم؟

3. عالَم المعنى ومعنى العالَم

ليس أبلغ للتّعبير عن ذلك التّنبّه وذلك الإنشغال اللّذين أشرنا إليهما من تلك الفقرة التي تعرّي ذهول الإمّيات عن العالَم وانشغالها عنه بما تحسب أنّه هو وهي إنّما تبني دلالاتها مبتورا عن تربة إنباتها بل وعمّا هو الدّلالة حقّا. يقول مرلو-بونتي «كنّا اكتشفنا مع العالم إذن كمهد للدّلالات ومعنى لكلّ المعاني وكتربة لكلّ الأفكار الوسيلة التي بها نتجاوز إمية الواقعية والمثالية والإتّفاق والعقل المطلق واللاّمعنى والمعنى. فالعالم كما حاولنا بيانه

---

[1]- Merleau-Ponty, S, p.27 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[2]- Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، مرجع مذكور، ص44

[3]- أنظر نفس المرجع، ص ص47-48

[4]- Jean-Luc Nancy, *Le [illegible] du monde*، مرجع مذكور، ص32

[5]- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*، مرجع مذكور، ص202

كوحدة أوّلانيّة لكلّ تجاربنا في أفق حياتنا وحدّا أوْحَدَ لمشاريعنا لم يعد هو الإنبساط المرئي لفكر مقوّم ولا هو تجميع عرضي لأجزاء ولا هو بطبيعة الحال فعل فكرٍ مُوجّه في مادّة غُفْل وإنّما هو موطن كلّ معقولية»[1]. العالم مَهْدُ وتربَة ووِحْدَة وموطِنُ وأساس منه تطلع كلّ الدّلالات دون أن يغور في أيٍّ منها بما أنّه "معنى كلّ المعاني"، وبهكذا شكل «لم يعد الكلّي إلى جانب المعنى بل إلى جانب العالَم : إنّه ما يغذّي كلّ تعبير مع غيابه دوما في كلّ ما يعلن عنه. العالم هو ما يظلّ للقول في صلب ما يعبّر عنه وبهذا الإعتبار فإنّه يظلّ في حالة انسحاب بالنّسبة إلى ما يقوله»[2]. بصيغة أخرى العالم حالٌ في كلّ معنى دون أن يكون أيّا من هذه المعاني وهو في كلّ ما يعبّر عنه دون أن يتماهى مع أيّ تعبير وبذلك يتمّ تجاوز "إمّيّة الواقعية والمثالية"، فلا العالم مجرّد حاوٍ للأشياء ولا هو شيء في ذاته أو دلالة يبنيها الفكر مستعيضا عن العالم بشبحه. فالأساسيّ بالنسبة إلى مرلو-بونتي هو أنّه "ثمّة العالم" كما كنّا أكّدنا في بداية هذا الفصل. فـ «الـثمّة بذاتها وبما هي كذلك هي معنى، فما عدنا بصدد سؤال "لِمَ ثمّة شيء ما بعامّة؟" وإنّما الذي يهمّنا هو الإجابة :"ثمّة شيء ما وهذا وحده له معنى"... ليس العالم مضايفا للـ**معنى** وحسب بل هو مهيكَل كـ**معنى** وبالمقابل المعنى مهيكَل كعالم»[3]. لكن أن يكون العالم معنى وأن يكون المعنى عالما فتلك ليست صيغة تكرارية لتحصيل حاصل بل هي تعبير عن «هذا الفرق لَلهو هو»[4] وهو فرق يدفعنا لمعاودة سؤالين أساسيين : فتأكيد "ثمّة العالم" لا يمنع من مساءلة العدم وتأكيد العالم كمعنى لا يمنع من مساءلة إمكان خسران العالم معناه ولا من مساءلة "معنى المعنى" هذا الذي قد يُعوِزه المعنى في ما يتبدّى من تعاسة جذرية ومصير بائس. فـ «لو كان أُطلِع كل واحد منّا على الآلام والعذابات المرعبة التي تُعرّضنا لها الحياة فإنّه سيصيبنا الرّعب؛ خذوا أعتى المتفائلين واجعلوه يتجوّل عبر المستشفيات والمحاجر الصّحيّة والعيادات حيث ضحايا الجرّاحين؛ وعبر السّجون وغرف التّعذيب وحظائر العبيد؛ في ساحات القتال وفي مواقع الإعدام؛ إفتحوا له كلّ المآوي المظلمة أين يتخفّى الفقر المدقع عن أعين الفضوليين اللامباليين؛ ولنختم، إجعلوه يلقي نظرة على سجن إيغولين وعلى برج الجوع وحينها سيرى جيّدا ما يكونه **أفضل عوالمه الممكنة**»[5].

Merleau-Ponty, PhP, p.492-

Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*، مرجع مذكور، ص81-

Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص18 (التّشديد من عنده)-

نفس المرجع ونفس الصفحة

A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit par A. Burdeau, PUF, Paris, 12e éd1989 (1ère éd1966), p.410 (التشديد من عند شوبنهاور). نفس هذا

إذن فيما يتعلّق بالسّؤال الأوّل –وهو كما سنرى غير مفصول عن السّؤال الثاني– تأكيد وجود العالم لمْ يمنع الفلسفة من وضع ذلك السّؤال المحرج :«لماذا كان وجودٌ ولم يكن عدم؟» أو «لماذا كان ثمّة شيء ما ولم يكن اللاّشيء؟» هذا السّؤال يقول عنه برغسون في الفصل الرّابع من **التطوّر الخلاّق** إنّه أحد الوهمين الأساسيين اللّذين يفسدان تصوّرنا للمعرفة وللواقع، أمّا الوهم الآخر فـ «ينحصر في اعتقاد المرء أنه يستطيع التفكير في غير الثابت عن طريق الثابت وفي المتحرّك عن طريق غير المتحرّك». والمصدر المشترك لهذين الوهمين في نظر برغسون هو «أننا ننقل إلى التفكير النظري اسلوبا لا يصلح إلاّ للعمل»، وبما أن العمل يهدف دائما إلى الحصول على ما يفتقر إليه المرء أو إلى إيجاد ما لم يوجد بعدُ فهو إنما يسدّ فراغا وينتقل من الخواء إلى الملاء ومن الغياب إلى الحضور، وإذن كما أننا ننتقل من غير المتحرّك إلى المتحرّك فإننا نستخدم أيضا الخلاء للتفكير في الملاء أو الفوضى للتفكير في النظام وهو ما يجعلنا نعتقد سريعا أن الخلاء سابق على الملاء والعدم سابق على الوجود وأن الوجود يضاف إلى العدم. وما ينتهي إليه برغسون هو أن قضية تبرير الوجود قضية نافلة وفكرة العدم ليست فكرة وأنه يستحيل التّفكير في العدم بما أنّه وهم[1].

لكن برغسون باستبعاده السّؤال حول العدم إنما يتجه إلى «تغييب المشكلات وإلى الوقوف في وجه القلق المدوّخ للميتافيزيقا الكلاسيكية»[2]. فبرغسون لا يقبل بانصهار الوجود والعدم[3]، لكن كلّ فلسفة تؤكّد باستمرار عدم وجود العدم نجدها مع ذلك «لا تكفّ عن التفكير في العدم وكأن له كينونته»[4]. لذلك يمكن أن نقول في مواجهة فلسفات الملاء التام ما قاله هيدغر وهو يتحدّث عن العوز. فالعوز «من حيث هو ما يشكّل انعداما لا يمكنه أن يكون

الشّاهد استخدمه Nancy في الصفحتين 218–219 من كتابه *Le sens du monde*، ليقول إن لوْحة المعاناة هذه لم تتغيّر وقد مرّ عليها اليوم قرنان من الزّمن

[1]-نفس الفكرة يعود إليها برغسون في **الفكر والمتحرك**. «عَادةُ الذّهاب من الخواء إلى الملاء هي مصدر كلّ القضايا التي لا وجود لها» (*La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 4e éd1993, p.105)، واللاشيء هو مجرّد لفظ وليس فكرة. «"لا شيء" هو لفظ من ألفاظ اللّغة السّارية ولا يمكن أن يكون له معنى إلاّ متى ظللنا في المجال الخاص بالإنسان وبالفعل وبالصّنع. "لا شيء" يشير إلى غياب ما نبحث عنه وما نرغب فيه وما نأمل به» (نفس المرجع، ص106). نفس فكرة برغسون هذه يلخّصها مرلو–بونتي نقديا بالصفحة 20 من EP

[2]-Merleau-Ponty, N, p.79. فلسفة برغسون «ستحفل بـــ "تذويب" الإشكالات التقليدية أكثر ممّا تسعى إلى "حلّها"» (EP, p.21، ص50 من تعريب محمّد محجوب)

[3]-أنظر: Merleau-Ponty, N, p.101. الواقع أن مرلو–بونتي يقرن في ذلك بين فلسفتيْ برغسون وسارتر، فهما وإن اختلفتا فإنهما تتفقان على القول بعدم الخلط والصّهر بين الوجود والعدم

[4]-نفس المصدر، ص172

حاضرا وقائما غير أنّ هذا العوز ذاته ليس لاشيئا. فالضرير الذي فقد البصر سيرفض بشدّة الفكرة القائلة إن العمى ليس شيئا له كيان وأنّه لا يمثل ضنكا وعبئا، وبالمثل ليس العدم لا شيئا، بل هو شيء مرعب وهو أشدّ ما يوجد إرْعَابًا في قلب الوجود»[1]. لكننا بمثل هذا التأكيد الهيدغيري لا نذهب إلى إثبات الخواء المطلق للعدم كقاعدة للوجود ولا نقول بالعدم كمصدر منه ينبثق ما يوجد وإلاّ رجعنا مرّة أخرى إلى التقابل المطلق بين الوجود والعدم، فـ «نحن لا نجعل الوجود ينبثق انطلاقا من العدم ومن عدم سابق... لأنّه ثمّة عالم ولأنّه ثمّة شيء ما، عالم وشيء ما ليس لهما ليوجدا أن يُلغيا اللاّشيء أوّلا»[2]. بصيغة أخرى «الوجود ليوجَد ليس في حاجة إلى الظّهور كانتصار على العدم»[3] وعكسيا «لا يجب أن نفهم من ذلك أنّه ثمّة الوجود أوّلا والعدم لاحقا، عَدَمًا ينضاف إلى الوجود الموجود من قبل ليفاجئه بعد فوات الأوان متلبّسا بخيانته وهو بصدد تعديمه... (بل) العدم يصارع في صلب الوجود»[4] أو هو «هذا السّلبي الذي ليس هو سلبيّ إلاّ وهو عامل أي أنّه لاَنَطُ بالكينونة التي يَعْرُكُها»[5]. فنحن إذن لسنا إزاء حدَّيْن مُمَوْضَعيْن ولسنا تخصيصا إزاء العدم كموضوع للوعي، فإذا كان «العدم عند سارتر تلهّفا على الوجود... وكان ثمّة (أيضا) جهد باطل للعدم ليكون وجودا»[6]، فإن سالبية العدم عند مرلو-بونتي لا يمكن «التّعامل معها كنوع من ماهية... بينما هي لا تستقيم إلاّ باعتبارها ما لا اسم ولا سكون ولا طبيعة له»[7]. فكأنّ العدم يعمل هنا كالفرق في صلب الوجود أو هو «دعوة الوجود لألاّ يكون عدما وبهذه الصّفة هو ما يدعوه الوجود بما هو التكملة الوحيدة الممكنة للوجود، إنّه في نفس الآن عَوَزٌ وجودٍ ولكنّه عَوَزٌ يشكّل ذاته كعوَز، إذن هو شرخ ينحفر بالضبط حيث يمتلئ»[8]. فالعدم كالرّغبة يشبع من جوعه وكالحريّة يشبع من جذرية عارضيته وكالمعنى يشبع من إخفاقه، وهو في كلّ ذلك عامل في

1- Heidegger, *Schelling, Le traité de1809*، مرجع مذكور، ص176

2- Merleau-Ponty, VI, p.121

3- Jeanne Delhomme, *La pensée interrogative*، مرجع مذكور، ص86

4- نفس المرجع، ص102

5- Merleau-Ponty, CC, p.319

6- Merleau-Ponty, N, pp.101-102 . التّقابل السّارتريّ بين الكينونة والعدم يظلّ قائما حتّى وإن «قال سارتر إنّه في آخر كتابه سيكون ممكنا المرور إلى معنى أوسع للكينونة، معنى يشمل الكينونة والعدم» (VI, p.99)، وذلك لأن المرور إلى السّلبي المحض لا يختلف عن الإيجابيّ المحض، فـ «وفاء العدم للكينونة يؤكّده كعدم» و «يرفع الكينونة إلى مقام الحقيقة أو الدّلالة» (VI, p.99)، وهو ما يتوافق وموقف سارتر من حرّية مطلقة ومن وعي لا عوز فيه

7- Merleau-Ponty, VI, p.121

8- نفس المصدر، ص79

صلب الوجود ولذلك يذهب مرلو-بونتي إلى القول إن «نقطة انطلاقنا لن تكون : **الوجود موجود والعدم معدوم** -ولا حتّى : **لا وجود إلاّ للوجود**- وهي صيغة لفكر جامع ولفكر تحليق،- ولكن نقطة انطلاقنا ستكون : ثمّة وُجود وثمّة عالَم وثمّة شيء ما؛ بالمعنى القويّ الذي تتحدّث فيه الإغريقية عن التّجميع التّركيبي، ثمّة التحام وثمّة معنى»[1]. وإذن موقع اهتمام مرلو-بونتي هو التّضاريس الأنطولوجية، نعني الكثافة والعمق والإزدواج وتعدّد المستويات والأصعدة وتخاصر الوجود والعدم شأن تخاصر الأنا المجسّد والعالم. فلا العالم هو الموجود في ذاته الغائر في «ليل الهوية» ولا الأنا هو «السّلب المحض»[2] وبالتالي لا التقاء بما هو محض من الجهتين لا بالوجود كموضوع ولا بالعدم كإخفاق مكرور. فـ «ماذا عندي إذن؟ عندي عدم مملوء بالوجود ووجود أفرغه العدم، وإذا لم يكن ذلك تحطيما للحدّين معا، الواحد من طرف الآخر، تحطيم العالم لي وتحطيمي للعالم، فيجب أن لا يكون إعدام الوجود وانسياخ العدم في الوجود علاقتين خارجيتين وألاّ تكونا عمليتين متمايزتين»[3].

هذا التقاطع لا يؤشّر على ما هو أنطولوجيّ وحسب بل على ما هو إتيقي كذلك لأنّه لا موقع لفهم الطبيعة والتاريخ إلاّ في تلك التّضاريس وفي ذلك التّقاطع وفي «مفصل الوجود والعدم»[4] أي أن مسألة الحرّية والمعنى مرتبطة بالضرورة بطبيعة العلاقة بين الوجود واللاّوجود وهو ما يحيلنا إلى الإجابة عن السّؤال الثاني أي سؤال معنى العالم، إذ «وراء هذا السّؤال التقليدي : لماذا ثمّة شيء ما وليس اللاّشيء؟ يتخفّى سؤال أكثر جذرية : لِمَ نقوم بهذا الفعل وليس بذاك؟ **لِمَ القيام بفعل ما عوضا عن عدم فعل أيّ شيء؟**»[5]، وهو سؤال يواجه العدمية والكارثية واختزال ما بين الحياة والموت. فما دام الإنسان يحيا حياة بشرية وما دام «يقبل بالحياة فليس له من سبيل أخرى بها يكون وفيا لمبدئه ولماهية الحياة غير أن يحيا أفضل حياة ممكنة، ذلك أن الحياة إرادة فرق وأعظم فرق»[6]. فأن يحيا الإنسان في العالم هو أن يكون منهمّا بعالم يوفّر له معنى أو ينتظر منه معنى أو يلحظ فيه غياب المعنى، وأيّا كانت السّبيل فإنّ هذا الإنهمام هو انهمام إتيقي وليس انهماما أنطولوجيا وحسب، وإذن كأن «العالم هو الواقع الغير إتيقيّ بامتياز من حيث أنّه لا مسافة بين العالم وذاته... العالم هو الأساس

1- نفس المصدر، ص121 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

2- نفس المصدر، ص106

3- نفس المصدر ونفس الصفحة

4- Merleau-Ponty, N, p.102

5- Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص130 (التشديد من عند كونش)

6- نفس المرجع، ص131

الغير إتيقي الذي فوقه ترتفع مغامرة الإنسان الإتيقية»[1]. وحينما نقول إن العالم "غير إتيقي" فلسنا نعني أنّه لا إتيقي بل إنّه موجود كقاعدة لما هو إتيقي وفي علاقة معه. وبما أنّ الأمر يتعلّق بتجاوز «التّمييز الجذريّ بين الوجود والعدم»[2] بما فيه من تجريد وسطحية فإن « المسألة الأنطولوجية الشّهيرة "لماذا ثمّة شيء ما عوضا عن لا شيء" تزول مع الإمّيّة ويحلّ محلّها : ليس ثمّة شيء ما **عوضا عن لا شيء**، ليس للاّشيء أن يحلّ محلّ الشيء ما أو محلّ الوجود... فالآنطباق المحكم للواحد على الآخر لا يترك أيّ مجال لسؤال»[3]، إذ «هما يتواجهان "في صخب شبيه بالصمت" »[4] هو صمت العالم شرط أن نقدّر المسافة التي تمكّننا من الإصغاء إلى هذا الصّمت. فمن قريب، العالَم كـ «زبَد البحر... سيلان وحياة ولكن أيضا مرئية من علٍ سعة الوجود لن تتخطّى أبدا سعة العدم ولا صخبُ العالم صمتَه»[5]. فالعلاقة بين الإتيقي والغير إتيقي كالعلاقة بين العدم والوجود وكالعلاقة بين المعنى واللامعنى وكالعلاقة بين الموجود لذاته والموجود في ذاته وكالعلاقة بين الكلام والصّمت.

الحال في هذه العلاقات جميعا هو تجاوز الإمّيات والثنائيات. فكما يتجذّر المعنى في الصّمت الصّاخب للعالم كذلك «تستند قوّة الوجود إلى وهَنِ العدم الذي هو حليفه شأن ما تكون ظلمة الموجود في ذاته شريكة لوضوح الموجود لذاته بعامّة هذا إن لم تكن لوضوح "وعيي"»[6]. فهذه الرّابطة بين الموجود لذاته والموجود في ذاته هي كالرّابطة التي يدخل بها المعنى إلى اللاّمعنى وينحفِر بها العدم في الوجود إذ «يكفي أن نفتح في ملاء الأشياء بعض التّجويفات وبعض التصدّعات –ومُذْ نحيا نحن نفعل ذلك– لنُوجِد في العالم ذاك الذي هو أغرب الأشياء عنه : **معنى** وحثّا قرينا لضروب الحثّ التي تأخذنا باتّجاه الحاضر أو المستقبل أو الماضي وباتّجاه الوجود أو اللاّوجود»[7]. وإذن مرّة أخرى يحضر السّؤال الإتيقي حول دخول المعنى إلى العالم في الرّابطة المزدوجة بين معنى العالم وعالم المعنى. فـ « العالم من حيث أنّه يحمل كائنات حيّة يكفّ عن كونه مادّة ملأى بأجزاء متجاورة، إنّه يتجوّف في الموقع الذي تتبدّى فيه سلوكات»[8] وهذه السلوكات ليست نتيجة فكر مُوحِّد يمنح معنى

1- Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*، مرجع مذكور، ص124

2- Merleau-Ponty, VI, p.92

3- نفس المصدر ونفس الصفحة (التشديد من عند مرلو-بونتي)

4- نفس المصدر، ص93

5- نفس المصدر ونفس الصفحة

6- نفس المصدر، ص92

7- Merleau-Ponty, PM, p.85 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

8- Merleau-Ponty, SC, p.136

للوضع الذي يتمّ فيه السّلوك ولا هي حصيلة وعي مقوّم يقصد إلى عالم في ذاته بل هي « كيفية معيّنة في التعاطي مع العالم وفي "الكيان في العالم" أو في الـــ "وجود"»[1].

هذا الكيان في العالم هو اليوم مدار الأسئلة الأساسية في الفلسفة، إذ أيّ موقع اليوم لمعنى العالم ولمعنى كيان الإنسان في العالم والعلم يتّجه إلى المجرّات والثّقوب السّوداء وينابيع الموجات الكهربائية؟ كيف لنا أن نسلّم ببداهة العالم ونحن نحتمي بلا نهائية الكون؟ وكيف لنا أن نطمئنّ ونحن نلحظ تحوّل الفصل الذي كان بين السّماء والأرض إلى فصل بين الإنسان والعالم؟ ألا تهجس كلّ هذه الأسئلة بتفكّك العالم وتجزئته وبالتالي ألا يكون الحدس النّيتشيّ عميقا في ربطه بين "موت الله" وبين تفكّك صورة العالم التي كانت قائمة قبل إعلان هذا الحدث الأكبر[2]؟ و«ما نسمّيه "عالَما" ألا يفقد وحدته و"العالم" الوحيد المواجه للوحدة الرّبّانية ألا يتكثّر ويتفكّك؟ ألا وجود لتضايف بين فكرة "الله" وفكرة "العالم" بحيث أن التدمير يصيبهما معا؟»[3] ألا يكتَنِفُ العالَم إظلام سماته «اختفاء الآلهة وتحطيم الأرض وقطيعية الإنسان وغلَبَةُ ما هو رديء»[4]؟ لا يتعلّق الأمر برصد تشاؤميّ لمصير العالم وإنّما بالإنتباه إلى العالم وبدعوة الفلسفة إلى التّعبير عنه وهي تدرك اليوم وجوها كثيرة من الإغتراب.

إنّ الإنسان الحديث والمعاصر يعيش تمزّقا بين وضعه الوجودي وبين معرفته النّظرية، وقد كان كويري –هذا الذي يقول عنه باتوشكا إنّه «أوّل فينومينولوجي كان هيّأ في فرنسا لمجيء جيل جديد»[5]– أشار في دراساته النيوتونية إلى أن الفيزياء إذا كانت نجحت في القضاء على القول بوجود عالمين منفصلين (عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر) لتُخضِع العالم كلّه إلى قوانين موحّدة فإنّها أنتجت عالمين آخرين : عالم العلم الذي هو عالم الكمّ الرّياضي والبناء التّجريديّ و«عالم الكيفيات والإدراكات الحسيّة، العالم الذي فيه نحيا ونحبّ ونموت»[6] وهما عالمان منفصلان جذريّا من حيث المبدإ، ذلك أنّ العالم الأوّل « وإن كان فيه موقع لكلّ شيء إلاّ أنّه لا موقع فيه للإنسان»[7]. على الفلسفة إذن أن «تمنح

1-نفس المصدر ونفس الصفحة

2-أنظر : F. Nietzche, *Le gai savoir*، مرجع مذكور، الفقرة 343، ص335

3-Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص185

4- Martin Heidegger, *Introduction à la météphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Gallimard, coll TEL, Paris1967, p.56

5- «Entretien de Joseph Zumr avec Jan Patočka», in *Jan Patočka, philosophie, phénoménologie, politique*، مرجع مذكور، ص11

6-Alexandre Koyré, *Etudes newtoniennes*, Gallimard, Paris1968, pp.42-43

7-نفس المرجع، ص43

(العالم) نُبْلا فلسفيا حقيقيا. فمُسَاءلَة أعمقُ وتعرية لأصل معنى العالم الطّبيعي تفترضان تعيين قاعدته الأنطولوجية بل والميتافيزيقية... يجب أن يكون ثمّة عالم بإمكان كلّ صيغ الحياة الإنسانية أن تعود إليه، صِيَغُ التّصوّرات السّاذجة كما العلمية، هذا العالم سيكون "الفينومين الأكبر" للتّفكّر الفلسفي»[1] أو هو "التّجربة الشّمولية" التي تنظر فيها الفلسفة حينما تكون في نفس الآن ميتافيزيقا وإتيقا وإستتيقا[2] أو هو بصيغة أخرى "عالم كلّ العالم" أو عالم كلّ النّاس. فـ «العالم المدرك ليس هو عالمي وحسب، ففيه أراها ترتسم سلوكات الآخرين وهي تعنيه هي أيضا، وهو ليس قرين وعيي وحسب بل هو أيضا قرين كلّ وعي يتيسّر لي أن ألتقيه»[3].

شراكة الإنتماء هذه هي التي تمكّن من اكتشاف الآخر والإلتقاء به، بل هي التي يتجذّر فيها كلّ تواصل إذ «يدرك الإنسانَ الإنسانُ الآخر في العالم من حيث هو جزء من المشهد وهكذا كلّ ما يقوم به الآخر له سلفا نفس معنى ما أقوم به لأنّ فعله... يقصد إلى ذات الموضوعات التي أنا معنيّ بها... الكلمة الأولى لم تتأسّس في عدَمٍ من تواصل لأنّها انبثقت من التّصرّفات التي كانت مشتَرَكة من قبل وتجذّرت في عالم حسّيّ كان قد كفّ عن أن يكون عالما خاصّا»[4]. فالعالم من حيث هو الأرض المشتركة للتّواصل هو العالم الذي يعنينا ويهمّنا وفيه يلتقي معناه بمعنى وجودنا تبعا للكيفية التي مكّننا بها من الوجود ضرورة وتبعا للكيفية التي بها نوجد مختلفين في ما نرغب ونضيف ونجسّد. بهكذا شكل تكون علاقتنا بالعالم علاقة ضرورة وحرّية في نفس الآن، ضرورة انتمائنا للعالم وحضورنا له وحرّية معنى راغب في التّجسّد من خلال إخفاقاته المكرورة. إذن كأنّه ثمّة توحّد بين المعنى والوجود وبين معنى العالم ووجود الإنسان في العالم حتّى أنّ «عجيبة العالم الواقعيّ هي أنّه فيه يتوحّد المعنى مع الوجود ونحن نراه يتنزّل فيه حقّا»[5]. ولكنّ هذا الوجود–المعنى ليس طمأنينة

1- Joseph Sivak, «Jan Patočka, Critique de Husserl»، مقال مذكور، ص494

2- إنّما قلنا ذلك استيحاء من شوبنهاور الذي يتحدّث عن تبدّي فكره «على أنّه هذا الذي نسمّيه ميتافيزيقا وهذا الذي نسمّيه إتيقا وهذا الذي نسمّيه إستيتيقا، وفي الحقيقة هو ما يجب أن يكون كلّ ذلك في نفس الآن» (Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*، مرجع مذكور، ص1)

3- Merleau-Ponty, PhP, p.390 . يظلّ هذا الموقف قريبا ممّا كان ذهب إليه هوسرل حيث «لا يُعقل... أن أكون إنسانا في العالم دون أن **أكون واحدا** من الناس... (الذين) يشكّلون الأفق المفتوح لالتقاء ممكن. فأنا فعليا في حاضر تشارك إنساني وفي أفق إنسانية مفتوح» (Husserl, *La crise des sciences européennes...*، مرجع مذكور، ص284، التشديد من عنده)، «ووعي العالم الذي هو وعي كل فرد كان دائما قبليا –وذلك في صيغة يقين الوجود– وعيا لعالم واحد هو نفسه بالنسبة إلى الجميع، بالنسبة إلى كلّ الذين نعرفهم ولا نعرفهم، بالنسبة إلى كلّ الذوات الممكنين الذين يحدث أن نلتقيهم» (هوسرل، نفس المرجع، ص285)

4- Merleau-Ponty, PM, p.60

5- Merleau-Ponty, PhP, p.374

وسكونا بل لعلّه هو ما لا ضمانة فيه للمعنى ولا حماية فيه للحرّية إلاّ بقدر ما يعمل المعنى والحرّية كلاهما على ألاّ يفقد العالم الذي نحيا فيه فضيلته كعالم أي ألاّ يكون عاجزا عن القيام بوظيفته كعالم، وعاجز عن القيام بوظيفته ما لا «يُنقذنا من أيّ شيء» وما «لم يعد فيه للأفراد إحساس بانتمائهم إلى كلّ ذي معنى» وما فيه «يَطال الموتُ الأفرادَ ليس من جانب واحد وحسب وإنّما في كُلّ ما له معنى وقيمة بالنسبة إليهم – بما في ذلك معنى حياتهم»[1].

مع ذلك إذا ظلّ السّؤال حول معنى العالم قائما حتّى في صلب المأساوي فذلك معناه أنّ التّساؤل عن معنى العالم هو التّساؤل الحقّ، تساؤلا مصدره العالم ذاته وليس الإنشاء المفهوميّ "المحلّق"، فـ «شمولية المعنى كما شمولية الكلمة ليست شمولية المفهوم بل شمولية العالم كنموذج»[2]، وهي شمولية قد لا تُفهم ولا تدرك أيّا كان "صمت الفضاءات اللاّنهائية" وأيّا كانت ضروب الإغتراب وأيّا كانت أشكال الهروب "من العالم إلى الأنا"، إلاّ انطلاقا من اللّحم ومن الأرض.

1- Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص130

2- Merleau-Ponty, PhP, p.462

الفصل الثاني

اللّحم

1. اللّحم – العنصر
2. الطّية
3. الأنطولوجيا الإستقرائية

الفصل الثاني

اللّحــــــــــم*

1. اللَّحم – العنصر

لم يستخدم مرلو-بونتي مفهوم اللّحم إلاّ في كتاباته الأخيرة ولم يتردّد هذا المفهوم بكثافة إلاّ في كتاب **المرئي واللامرئي**. ففي **بنية السلوك** وفي **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** كان البحث ما يزال محكوما بثنائية "الجسد الخاصّ" و"الجسد الموضوعي". التعارض بين هذين المفهومين هو الذي سيتجاوزه مفهوم اللّحم الذي سيجعل «الجسد الموضوعي

---

*-عرّبنا كلمة chair التي يستخدمها مرلو-بونتي بـــ**اللّحم** لما في هذه الكلمة العربية من دلالات غنيّة تمكّن من الإحاطة بثراء مضامين اللّفظة التي يستخدمها مرلو-بونتي، فلَحْمُ الشيء رأْبُه وإلصاق أجزائه، وتلاحم الأشياء تلازمها، والإلتحام، الإتحاد والتماسك، واللحم، نسيج عضلي في الحيوانات وهو مادّة حمراء رخوة، واللُّحْمَة، القرابة، والملحمة موضع التحام الحرب (**المعجم العربي الأساسي**، المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1989، مادّة لَحَم، ص ص1078-1079)، ولَحْم كلّ شيء لُبُّهُ، ولَحِمَ نشبَ في المكان (الفيروزآبادي، ***القاموس المحيط***، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الرّابع، ص186)، ويمكن تعريب كلمة chair **بالأدَمة**، والأدَمَة قاموسا هي «**طبقات الجلد التي تلي البشرة من الدّاخل**» (مادّة أدم)، وفي القصص الدّيني الأدَمَة هي الأرض الثانية من الأرضين السّبع، أي أنّها أعمق من الأرض الأولى التي تُشكّل السّطح (أنظر أنيس فريحة، **في القصص العبري القديم**، دار نوفل للنشر، بيروت1992، ص38)، والأدَمة باطن الأرض، والأُدْمَة القرابة والوسيلة والموافقة، وآدَمُ أبو البشر (الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مرجع مذكور، الجزء الرّابع، ص74)، بالإمكان استخدام لفظة **الطّينة** أيضا لتعريب كلمةchair، لأنّها تعبّر عن الأصل المشترك، فالطّينة هي قطعة من التراب المختلط بالماء، ونقول : من طينة واحدة، أي على شاكلة واحدة (**المعجم العربي الأساسي**، مادّة طين)، والطّينة هي الخلقة والجبلّة (الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج4، ص247)، وهو نفس ما يذهب إليه ابن فارس أيضا في **معجم مقاييس اللّغة** (مذكور، المجلّد الثالث، ص437). لكن الفلاسفة العرب استعملوا لفظة الطّينة للدّلالة على الهيولى بمعناها الأرسطي، أي أنّهم تحرّكوا داخل حدّيْ الهيولى والصّورة (أنظر الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، مرجع مذكور، ص212، ص214). إجمالا، وفضلا عن الدّلالات المعجمية فإنّا استعملنا لفظ اللحم لأنّه قائم أيضا في بعض نصوص الفلسفة عندنا من مثل رسالة ابن سينا **في القوى النفسانية** (ضمن رسائل الشيخ الرّئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، انتشارات بيدار، 1400هـــ، ص186)، كما في تلخيص ابن رشد لكتاب **الحاس والمحسوس** لأرسطو (أنظر: أرسطوطاليس، **في النفس**، **الأراء الطبيعية**، المنسوب إلى فلوطرخس، **الحاسّ والمحسوس** لابن رشد، **النبات** المنسوب إلى أرسطوطاليس، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص194)

والجسد الفينومينولوجي يدوران الواحد حول الآخر أو ينتشر الواحد منهما في الآخر»[1]. وبالفعل فإنّه في المرحلة الأخيرة من حياته تنبّه مرلو-بونتي إلى هذا الموطن البكر الذي يسبق كلّ قسمة كما إلى ضرورة إعادة النّظر في نتائج **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** والعمل على تعميقها و«الوصول بها إلى بلورة أنطولوجية»[2]. لقد كان واعيا تمام الوعي منذ تقديم تقرير ترشّحه للتدريس بـ "مجمع فرنسا" بنواقص والتباسات ما أنجزه في **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**[3]. فهذا المؤَلَّف بقي في مستوى وصف العالَم المُدرَك ولم يتوصّل إلى فلسفة الإدراك، فضلا على أن تفكيره في الجسد بقي رهين الثنائيات التي نقدها و«لم يتوصّل إلى التّفكير فيهما **معا** : هوية واختلاف الوعي وجسده، أي أنه لم يتمكّن من وصف عدم انتماء الجسد لمَجالَيْ الموضوع والذات وصفا **إيجابيا**»[4]. وإذا كان كتاب **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** يتمحور حول القدرة على العَنْي والإنفلات وحول المعنى المُستَتْبَت دوما واللامكتمل، فإن مرلو-بونتي لا يواصل التفكير في ما اكتشف وإنّما يرتدّ إلى مفهوم الوجود من جهة ما هو إقبال المعنى لتجاوز علاقة التقابل التصادمي بين الإنسان والكينونة[5]. هذه النواقص يعيها كتاب **المرئي واللامرئي** بوضوح تامّ، فهي نواقص ناتجة عن احتفاظ مرلو-بونتي ولو جزئيا بـ «فلسفة الوعي»[6]، لذلك نجده يؤكّد أن «عدم قابلية الموضوعات المطروحة في **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** للحلّ ناتج عن انطلاقي من الفصل بين "الوعي" – "الموضوع"»[7]. هذا الفصل هو الذي يمنع من التعبير عن الكينونة البرية ومن بيان أوّليتها الأنطولوجية لذلك كان على مرلو-بونتي أن يتخلّى عن جملة الثّنائيات التي مازالت تتحكّم بـ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** ليبحث في هذا الذي يسبق كلّ قسمة، وكانت الكلمة التي تعيّن البدني والأصيل هي كلمة «اللّحم»[8]. هذه الكلمة هي التي سيعبّر بها مرلو-بونتي عن

1- Merleau-Ponty, VI, p.157

2- نفس المصدر، ص237

3- «لم يكن لدراسة الإدراك الحسّي أن تعلّمنا غير "التباس سيّء" هو الخلط بين التّناهي والكلية وبين الجوانية والبرّانية» (Inédit, p.409)

4- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*، مرجع مذكور، ص26 (التشديد من عنده)

5- أنظر نفس المرجع، ص ص26-27

6- Merleau-Ponty, VI, p.237

7- نفس المصدر، ص253

8- يذهب جيروم بوراي (Jérôme Porée) في مقاله «L'époché originaire» (مذكور، ص81، هامش عدد6) إلى أنّ المعنى الذي يمنحه مرلو-بونتي لكلمة اللحم من جهة ما هو تعبير عن «معكوسية الجسد المرئي والجسد الرّائي» لا يستوفي ما تقوله هذه الكلمة وإنّما يحملنا فقط إلى تخوم فينومينولوجيا الوعي الإدراكي دون الوصول بنقد التصورية إلى منتهاه وهو النقد الذي يمكّن من تجاوز فلسفة التصوّر باتجاه البدني. ونحن نؤكّد على عكس

المعاظلة بين المرئي واللاّمرئي وبالتالي عن المعنى تجلّيا، فعلا وانفعالا. إنه الإلتفاف أو التّضاعف اللذان بهما ينحفر المعنى اللامرئي في مرئي ما[1]. وبالفعل فإنّه في الكتابات الأخيرة لمرلو-بونتي سيحدث تحوّل جذري في المنظور والتوجّه والتسمية. فـ «الإدراك الحسّي أصبح "رؤية" والجسدية "لحما" والوجود يبدأ بالحرف الكبير»[2]. إلاّ أن هذا التحوّل لم يكن تصادفيا أو فجئيا بل كان نتيجة مسار من التحاور مع تاريخ الفلسفة ومن تحاور مرلو-بونتي مع فلسفته هو بالذات، وهو تحاور أدّى إلى استشعار عدم اتّساع لغة الميتافيزيقا لهذا "المفهوم النّهائيّ". فما هذا الذي يسمّى لحما؟

«اللّحم ليس مادّة وليس روحا وليس جوهرا. إن تعيينه يستوجب لفظا قديما هو لفظ "العنصر" بالمعنى الذي نستخدمه فيه للحديث عن الماء والهواء والتراب والنار، أي بمعنى **شيء عام**، في منتصف الطّريق بين الفرد المكاني-الزماني والفكرة. إنّه ضرب من مبدإ مجسَّد يُدخِل أسلوب كيان في كلّ مكان يوجَد فيه منه جزء صغير. اللحم بهذا المعنى هو "عنصر" الكينونة. ليس هو واقعة أو مجموعة وقائع وهو مع ذلك ملتحم بـــ**المكان** وبـــ**الآن**. بل أكثر من ذلك إنّه : **استهلال الأين والمتى**، إنّه إمكانية وضرورة الواقعة، وباختصار هو وقائعية، إنّه ما يجعل الواقعة واقعة، وهو في الآن ذاته ما به يكون للوقائع معنى ويجعل الوقائع الجزئية تنتظم حول "شيء ما"»[3].

إستخدمنا هذا الإستشهاد المطوّل لأنّه يعبّر في تقديرنا عن التعريف الأشمل والأدقّ الذي يُعيّن به مرلو-بونتي مفهوم اللحم فضلا عن بيانه طبيعة علاقة الفيلسوف بتراثه. فلِمَ عاد مرلو-بونتي إلى استخدام لفظة "العنصر"؟ تشير لفظة "العنصر" إلى أصل وانبثاق ما سيوجد أي العنصري أو البسيط كما إلى مفهوم الوسط أو البيئة. هذا التحديد الأوّلي يحيلنا على مرجعيتين كبيرتين، نعني على أرسطو وعلى هيغل. فبالنسبة إلى الأوّل يقال العنصر على «الصّغير والبسيط واللاّمنقسم»[4] وبالنسبة إلى الثاني «الهواء هو الماهية

ما ذهب إليه السيد جيروم بوراي أن مفهوم "اللحم" كما يستخدمه مرلو-بونتي يعبّر بشكل جذري عن هذا الأصيل الذي لا مرجعية له في تاريخ الميتافيزيقا، وهو ما سنعمل على بيانه في هذا الفصل

يتحدث مرلو-بونتي في الصفحة 253 من كتاب **المرئي واللا-مرئي**، وهو بصدد نقد الثنائيات التي حكمت أعماله السابقة، عن الكيفية التي بها «نلاحظ ونعبّر عن حدث من جنس الكينونة الخام أو البرّيّة التي هي أولى أنطولوجيا. ويتمثل هذا الحدث في أن مرئيا ما... ينحفر فيه معنى لامرئي»

-Michaël B. Smith, «L'esthétique de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص87

-Merleau-Ponty, VI, p.184 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

-Aristote, *La Métaphysique*, Δ, 3, 1014, 5, p.253. مع الملاحظ أن المعاجم وكتب الحدود العربية لم تخرج عن التعريف الأرسطي. فعند الجرجاني «العنصر هو الأصل الذي تتألّف منه الأجسام المختلفة الطباع

المستديمة، التامّةُ الكلية والشّفافية، الماء على العكس من ذلك هو الماهية المعطاة دائما والمضحّى بها، النار هي وحدتهما الحيوية التي تزيل بشكل دائم ما بَينهما من تقابل بقدر ما تُظهر بساطة كلّ منهما من صلب هذا التقابل، وأخيرا الأرض هي العقدة المتينة لهذا التنظيم وهي مقوّم هذه الماهيات في سيرورتها ومأتاها وعودتها»[1].

إنّ مرلو–بونتي لا يجهل لا أرسطو ولا هيغل ولكنّ "العنصر" عنده ليس هو أصغر الأشياء من جملة الجسم كما عند أرسطو ولا هو منخرط في جدلية تنتهي فيها مجازية العناصر الطبيعية إلى صلابة الأرض التي تضمن استمرار المعنى كما عند هيغل[2]. يَبقى مع ذلك مرجع آخر قريب من مرلو–بونتي ترجّح بعض الدّراسات أنّه استقى منه مفهوم اللحم، وهذا المرجع هو هوسّرل[3]. قد تبدو هذه الإحالة مقنعة خاصّة ونحن نعلم مدى اطّلاع مرلو–بونتي على فلسفة هوسّرل وتَمكُّنه منها فضلا عن اهتمام هوسّرل بهذا المفهوم في الجزأين الثاني والثالث من **أفكار موجِّهة**... خاصّة، حيث تمحى ثنائية الهيولى والصّورة ليحدث كلّ شيء داخل الهيُولى ولتتشكّل كلّ ضروب المعيش الهيولاني تكوينيا. فاللحم يتكوّن «أصليا وفق صيغة مضاعفة : فمن ناحية هو شيء فيزيائي، هو **مادّة**، وله امتداده الذي

وهو أربعة: الأرض والماء والنار والهواء» (الجرجاني، **كتاب التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة1988، ص157)، وعند الكندي «العنصر هو طينة كلّ طينة»؛ ابن سينا يعرّف العنصر على أنّه « اسم للأصل الأوّل في الموضوعات فيقال عنصر للمحلّ الأوّل الذي باستحالته يقبل صورا تتنوّع بها كائنات عنها »، أمّا تعريف الغزالي فيكاد يعيد بالحرف الواحد تعريف ابن سينا، أمّا الآمدي فيقول «وأمّا العنصر فعبارة عن أصل الشيء وأسّه» (راجع في هذه التعريفات د. عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الدّار التونسية للنشر، تونس/المؤسّسة الوطنية للكتاب/الجزائر 1991، ص ص212، 275، 330، 420)

[1]- Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris1987, TII, p.58. كان ج. هيبوليت لاحظ منذ الصّفحات الأولى **لفينومينولوجيا الرّوح** وتحديدا في الهامش عدد1 بالصفحة الخامسة من الجزء الأوّل، أنّ كلمة "عنصر" تتخذ في اللسان الفرنسي عادة معنى المبدإ البسيط، معنى الذرّة، ولكنها تشير في لغة هيغل بوجه عام إلى وسط أو مجال ما، مثلا "المجال البحري". وكان هيغل استخدم هذه الكلمة وهو يتحدّث عن الفلسفة من حيث هي قائمة أصلا في عنصر الكلية الذي يتضمّن الخاص داخل ذاته.

[2]-يقول جاك درّيدا، الأرض «عنصر ليس أقل كلية» من بقية العناصر وهي التي «تنقش عليها المعنى من أجل أن يستمر، هنا يكون هيغل ذا عون كبير لنا، لأنّه وإن كان يفكّر داخل مجازية فكرية للعناصر الطبيعية... بيد أن الأرض تظلّ بالنسبة إليه هي "العقدة المتينة لهذا التنظيم"» (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, coll Points, Paris1979,p.19, note1)

[3]-ذلك هو موقف غزافيي تيليات مثلا، حيث يقول «يملك مرلو–بونتي الآن كلمة بها يعيّن جدلية الجسد الموضوعي والجسد الفينومينولوجي وهي كلمة أصبحت سحرية تقريبا، إنّها كلمة: لحم، التي تشير عنده إلى (le leib) الهوسّرلي وخاصّة إلى (le leibhaft) (بقضّه وقضيضه)» (Xavier Tiliette, *Merleau-ponty ou la mesure de l'homme*, Seghers, Paris1970, p.106)

تدخل فيه خاصياته الواقعية..؛ ومن ناحية ثانية أجد فيه وأحسّ "عليه" و"فيه" : بحرارة ظهر اليد وبالبرودة في السّاقين وبإحساسات اللّمس في طرف الأصابع»[1]. هذه الصّيغة المضاعفة للحم تجعل منه ظاهرة كلية ونسبية، متعالية ومحايثة في نفس الآن، أي أنّه ليس أيّا من هذه الأبعاد. لكن ما يلاحَظ في تعريف هوسّرل للحم هو التركيز على اللّمس دون البصر، ونحن نعلم كم هي أساسية قضية الرّؤية في فلسفة مرلو-بونتي. وحتى إذا عمل هوسّرل جادّا على تجاوز الفصل التقليدي بين الذات والموضوع من خلال **المحسوسية**[2] فإنّه لم يستخدم لفظة "العنصر" بالدّلالة التي ستكون لها عند مرلو-بونتي فضلا عن الإعضال الذي واجهه هوسّرل في تحديد علاقة الأنا بالآخر وتحديدا في كيفية تكوّن فعاليات أصيلة في ما ينتمي للأنا لتبدو هذه التعاليات كآخرين خارج بوتقة الأنا[3].

إن الأمر بالنسبة إلى مرلو-بونتي لم يعد متعلّقا بالتعالي الهوسّرلي إذ ليس هنالك تكوّن للآخر وإنّما الآخرون متضمّنون في عمق العالم الذي أنا مفتوح عليه. فالعالم الذي أراه وألمسه ليس عالما خاصّا بل هو عالم تسكنني مرئيته التي لا اسم لها وبالتالي هو عالم مرئي وملموس بالنسبة إلى آخرين مسكونين بنفس المرئية[4] ذلك أنّ «خاصّية المرئي... هو أن يكون مساحة لعمق لا ينضب : هو ذا ما يجعله ممكن الإنفتاح لرؤى أخرى غير رؤيتنا»[5]. من جهة أخرى "اللحم" ليس هو فعل العنْي ولا موضوعه بالدّلالة الهوسّرلية، فهو أكثر محايثة للذات من أيّ نويما وأكثر تعال من أيّ نُويزيس، فهو مصدر كليهما وهو أسّ الرّابطة القصدية ذاتها وهو لهذا السّبب تحديدا يفلت من كلّ حدْس ايدوسي، إنه واقع تحت-

---

1- Husserl, *Idées directrices...II*، مرجع مذكور، ص208

2- يستعمل هوسرل في المجلّد الثاني من **أفكار موجّهة..**، كلمة (Empfindnisse)، وفي ترجمتها لهذا الكتاب تستخدم آليان أسكوبا، المقابل الفرنسي «sensations localisées» (الإحساسات المُمَوْضَعة)، وكان ليفناس اقترح من قبل ترجمتها بـــ (sentance) وهي الكلمة التي حاولنا تعريبها بـــ**المحسوسية**، إشارة، كما يذهب إلى ذلك ليفناس إلى الإستغناء عن الأزواج أحسّ – محسوس، ذات – موضوع، فالمحسوسية تحيل في نفس الآن إلى الجسد كما إلى الأشياء وتلغي التعارض بين الدّاخل والخارج بل وتفجّره، فهي تمنح حركية للذات من حيث هي ذات وتضفي على الواقع نسبية أساسية إزاء هذه الحركية (أنظر: Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl* et *Heidegger*، مرجع مذكور، ص ص157-158)

3- أنظر الصفحة 323 من *Logique formelle et logique transcendantale* (مرجع مذكور) حيث قول هوسرل «إن أساس كلّ حافز من أجل تكوّن هذه التعاليات الأصلية التي تتجاوز ما ينتمي خصوصيا إلى الأنا، يجب أن يستوطن بوتقة ما ينتمي بخاصّة وبشكل بدني لأنايا المتعالي لتنبثق هذه التعاليات الأصلية من حيث هي آخرون»

4- أنظر: Henri Maldiney, «Chair et verbe dans la philosophie de M.-Ponty», in *Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*, p.79

5- Merleau-Ponty, VI, pp.188-189.

ظاهراتي[1]. لذلك لجأ مرلو-بونتي إلى استعادة اللفظ الإغريقي القديم، لفظ "العنصر" للتعبير عن جذر كلّ الأشياء ولتعيين هذا "الشيء العام" و"المبدإ المجسّد" الذي هو "أسلوب" كلّ شيء دون أن يتجلّى بشخصه أبدا، إنّه إمكان الأين والمتى وهو ما يجعل الحدث حدثا ويَمْنَحُهُ معناه. ذلك أن الحدث هو كـ "الخانة الفارغة" في صلب الواقع، وهو اقتحام فُجئي يعسر على الوعي اختزاله وفجائيته هي التي تجعله يفلت من كلّ أشكال الإستباق. لذلك لا يمكن أن نعتبره كشفا لما كان متحجّبا وإنّما هو إبداع مستوى جديد في الواقع بشكل من التزميل أو التطويق وتلك خاصية أخرى بها يختلف مرلو-بونتي عن هوسّرل اختلاف "التّطويق التبولوجي" عن التنضيد الجيولوجي»[2].

إن لجوء مرلو-بونتي إلى مفهوم "العنصر" يجعله قريبا من الماقبل-سقراطيين في بحثه عن "الشيء العام" وعن «النسيج المشترك للواقع والقماشة التي منها صُنِعت الأشياء وجسدي. ولكنّه ماقبل-سقراطي لم يكن جاهلا مع ذلك بالفلسفة التأملية، وأنّه كان رجع إلى "العنصر" انطلاقا من الفصل الذي أقامته هذه الفلسفة بين الجسد والنّفس وبين الذات والموضوع»[3]. إنّه ماقبل-سقراطي غير ساذج، فهو لا يقوم بعملية إحياء إذ الإحياء نسيان مخادع وذاكرة متملّقة، وهو لا يجهل ولا يتجاهل ما أُنجِز فلسفيا وعمليا بعد الماقبل-سقراطيين. فهو يعي تمام الوعي ما أُنجز ولكن ما وقع إغفاله أيضا، وما أُغفل هو هذا « الوسط المكوّن للذات والموضوع»[4] أي هذا البدئي الذي بمقتضاه تكون الشروط الأنطولوجيّة لوجودنا ولوجود العالم هي ذاتها، وفي ذلك بعض من رؤية "أنتروبومورفية" لا يتجاهلها

1-أنظر: Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص191. في نفس الإتجاه، يذهب ديدياي فرانك إلى أن الفينومينولوجيا الهوسرلية لا تستطيع وصف مركزها، ومعناها الخاص يفلت من سلطانها، إذ ليس بمقدورها أن تحدّد مفهوم التّقوّم (constitution) وهو ما يعني استحالة فينومينولوجيا تكوينية للحلم (Didier Franck, «La chair et le problème de la constitution temporelle», in *Phénoménologie et Métaphysique*, PUF, Paris1984, p.155)

2-«عند مرلو-بونتي يتقدم التطويق (enveloppement) "التبولوجي" على التّنضيد (étagement) "الجيولوجي" الذي كان غالبا في فكر هوسّرل. ومن هناك، ما يُستبان بشكل ملحّ على أنّه خفايا الواقع، هو هذا التّطويق المتبادل، هذا التلازم، وهذا التّصالب حيث يكون كلّ حدٌّ مطوّقا – مطوّقا. هي ذي في النهاية البنية التبولوجية لما يسمّيه مرلو-بونتي "اللحم"»(Maria da Penha Villela-Petit, «Le tissu du reel-Essai sur l'ontologie de Merleau-Ponty», in *Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, p.105)

3-نفس معطيات الهامش السابق، ص107

4- Merleau-Ponty, VI, p.193

مرلو-بونتي[1] ولكنها مرّة أخرى "أنتروبومرفيا" غير ساذجة لأنّ مرلو-بونتي وإن كان يُلغي أصالة الحدود مُحيلا إلى "الوسط" الذي يسبق كلّ تعارض فإنه لا يدعو إلى صيغة إنصهارية وإنّما هو يتحدّث عن التّصالب والإنشباك والمعكوسية. إن شطب الأزواج التي طوّرتها الفلسفات المثالية أو الواقعية كان مصحوبا دوما عند مرلو-بونتي بشطب فكر التّحليق وفكر الإنصهار في نفس الآن.

يُعَنْوِن مرلو-بونتي الفصل الماقبل الأخير من كتاب **المرئي واللامرئي** بـ "الإنشباك-التصالب" وهي عَنْوَنة لها دلالتها إزاء الثنائيات الفلسفية إذ لم يعد الأمر متعلّقا بثنائيات المادّة والصّورة، الذات والموضوع، الكينونة والعدم، الوجود والماهية وإنّما بهذا الذي تعجز مقولات الميتافيزيقا التقليدية عن قوله. لذلك يلحّ مرلو-بونتي على ضرورة رفض "المفاهيم" و"الأحكام" و"العلاقات" في صيغتها الوضعية "ليتفجّر الرّوح كالماء في فلق الكينونة" وما في ذلك بحث عن أشياء روحانية إذ "ليس ثمّة غير بُنًى للخواء" الذي يبحث مرلو-بونتي عن "زرعه في كينونة المرئي" ليبيّن أنّه والكينونة كالقفا والوجه وأنه تخصيصا كقفا اللّغة[2]. من هنا ندرك لمَ ينقد مرلو-بونتي لغة الوضعويين فهي لغة عاجزة عن قول التمفصل وحركة الإنبثاق وهي لا تُقصي فقط ما تعدّه بغير معنى وإنّما تثبّت المعنى، تسيّجه وتؤبّده فيتأقنم فضلا عن انحباسها في المعنى اللساني وعدم انصاتها إلى الجذر اللاألسني للمعنى[3]، وبالتّالي عدم وُصُولها إلى التفكير في هذا "**الشيء العام**" الذي لا موقع خاصّ له ولكنه في كلّ موقع والذي لا مرجعية له بما أنّه "هذا الذي لا اسم له في أيّة فلسفة"، فهو ليس مادّة ولا صورة ولا عرضا ولا جوهرا ولا ذاتا ولا موضوعا وإنّما هو هذا «المفهوم الأخير

---

[1] يذهب ميخائيل سميث إلى أنه «إذا فهمنا جيدا معنى الفلسفة الأخيرة لمرلو-بونتي، فإنها تعطي للأنتربومرفيا نصيبا من الحقيقة بموجب أن الشروط الأنطولوجية لوجودنا (من حيث أنه "وجود -في- العالم") ولوجود العالم هي ذاتها» (Mickaël B. Smith, «L'esthétique de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص79)

[2] Merleau-Ponty, VI, p.289. تأكيدا لنفس الفكرة يذهب برانت مادسون إلى أن «اللّحم عند مرلو-بونتي ليس المادّة ولا الرّوح، ولا هو أيضا الطبيعة المحايثة للروح أو الرّوح حاضرا في الطّبيعة، فكلّ مقولات الميتافيزيقا التقليدية عاجزة عن وصفه لأن اللحم ليس بأي حال جوهرا سواء كان جوهرا ماديّا أو روحانيا» (Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص190 (التشديد من عند ماديسون))

[3] يلاحظ ميخائيل سميث أن «إقامة أنطولوجيا للعالم المعيش لا يمكن أن تتأسّس في لغة الوضعويين فهي لغة، فقرها وأسلوبها القاحل هما ثمن وُضوحها. فالمرئي، اللامرئي، الصوت والصّمت، اللحم، الدّاخل والخارج هي ما سيكون عناصر هذه الأنطولوجيا» (Mickaël B. Smith, «L'esthétique de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص79)

الذي ليس هو (أيضا) وحدة أو مركّب من جوهرين وإنّما هو ما يُدرك بذاته»[1]. إنّه «وسط مكوِّن للذات والموضوع»[2] وبالتالي للإنسان والطبيعة، للزمان والمكان، للموجود في ذاته وللموجود لذاته، للكلي وللفردي بشكل من التآزر أو المحايثة الجذرية، وذلك أمر لم يسلّم به سارتر لمرلو-بونتي ولم يعترف بعمقه وطرافته إلاّ في لحظة حزن ساعة رحل هذا الأخير[3].

إنّ هذا "الوسط المكوّن للذات والموضوع" يثير -من بين ما يثير من معضلات- معضلة الرّابطة بين الفردي والكلّي وهي صعوبة أرّقت الفلاسفة من أفلاطون إلى اليوم. **غورجياس** كان يعلّم أن ما هو موجود لا يمكن معرفته ولا قوله، وما هو قابل للمعرفة والقول غير موجود، **تييتات** يخفق في معرفة ما هو مفرد، كتاب **الجمهورية** كثيرا ما علّمنا أن العقل كعكّاز الأعمى. أرسطو من جهته في **الميتافيزيقا** كما في **التحليلات الثانية** مثلا سيؤكّد أن العلم الكلّي هو علم ما هو كلّي. هيغل بيّن في **فينومينولوجيا الرّوح** أنّنا نعرف الكلّي ونقوله دون تمثّله، وبما أنّ «الكلّي هو حقيقة اليقين الحسّي، واللّغة تعبّر عن هذه الحقيقة وحسب»[4]، فاللّغة إذن لا تقول إلاّ الكلّيَ. مرلو-بونتي ذاته يذهب إلى أنّ «تسمية موضوع ما، هي التملّص ممّا فيه من فردي وخصوصي لنرى فيه تعبيرا عن ماهية أو

---

[1]- Merleau-Ponty, VI, p.185.

[2]- يقول مرلو-بونتي وهو يعرّف اللّحم في الصفحتين 193 و194 من كتاب المرئي واللامرئي: «ما نسمّيه لحما، هذه الكتلة المعروكة داخليا، لا اسم له في أية فلسفة، وبما هو فضاء مشكّل للموضوع وللذات، فهو ليس الوجود الذريري ولا هو الوجود في ذاته الذي يُقيم، صلبا، في موضع وفي لحظة فريدين... لا يجب أن نفكّر في اللحم انطلاقا من جوهريْ الجسد والرّوح لأنّه بذلك يكون وحدة لنقيضين، بل لنفكّر فيه وكما قلنا بوصفه عنصرا ورمزا عينيا لكيفية وجود عامّة».

تذهب ماريا دي بانها فيلاّ لا بتي في تعليقها على هذا «الوسط المكوّن للذات والموضوع» إلى القول إن هذه الصيغة تلغي أصالة حدّيْ الذات والموضوع لكن هذا الإلغاء لا يجب فهمه على شاكلة مركّب جدلي أو على أنه تجاوز نحو سافلة النّهر، بل كتجاوز نحو عالية النّهر، أي كتجاوز داخلي يحيل إلى وسط أصيل سابق على تعارض الحدود مبيّنا أنّها ثانوية وفرعية. هذا "الوسط" ليس هو أيضا شواش أو سديم غير متشكّل أو كتلة متراصّة تخرج منها الأضداد بشكل من التعاقب الغامض، على العكس من ذلك، إنّه الوجود وهو يتمفصل (أنظر، Maria da Penha Villela-Petit, «Le tissu du réel»، مقال مذكور، ص107)

[3]- «الكلّي لا يُقامُ إلاّ بالفرادة الحية التي تغيّر صورته بتفريده، وليس لنا أن نرى هنا مجرّد إعادة معدّلة لـ "الوعي الشقيّ": إن الأمر معاكس لذلك تماما، فهيغل يصف التعارض المأسوي لمفهومين مجرّدين، هما اللذان كنت قلت عنهما أنّهما قطبا سكينتنا، لكن بالنسبة إلى مرلو-بونتي الكلية ليست أبدا كلّية إلاّ بالنسبة إلى الفكر المحلّق: إنّها تلد تبعا للحم، وبما هي لحم لحمنا فإنّها تحتفظ في أدقّ مستوياتها، بفرادتنا» (Sartre, «Merleau-Ponty vivant» مقال مذكور، ص374)

[4]- Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص84

مقولة»[1]. هذا المفرد المُرْبِك والذي انشغلت به الفلسفة طويلا يذهب فوكو إلى إيجاد حلّ له في الموت. ففي الفكر الحديث وحتى المعاصر يرسم الموت للكلّيّ فرديته وللفرد معناه[2].

إجْمالا ألا يوفّر مفهوم اللحم من حيث هو عنصر أو أُسطقس حلاّ لهذا الإعضال وتخليصا للكلّي وللفردي كليهما من ضروب الإختزال حتى لا يكون الفرديّ وكأنّه ليس إلاّ «الموضوع الحامل للكلّي وكأنّما ليس له هو ذاته من وظيفة أنطولوجية غير تمكين الكلّي من الوجود»[3] وحتى لا يتحوّل عنصر الكلّية إلى كلّيّ ميّت؟ لقد كان هيدغر اقترح تعريفا للعنصر من حيث «هو هذا الذي انطلاقا منه يمكن للفكر أن يكون فكرا. العنصر تخصيصا هو ما له وُسْعٌ : هو الوُسْعُ. إنّه يتكفّل بالفكر ويصطحبه بهكذا شكل إلى ماهيته... (وما ماهيته غير) الإصغاء إلى الكينونة»[4]. بصيغة أخرى كأنّ العنصر هو الكينونة ذاتها التي تمكّن للفكر من حيث هو فكر الكينونة. لكن كوْن العنصر كينونة قد يحيل مرّة أخرى كثرة الفرادات جهة ما هو أنطيقي ويعرّي بالتالي هذه الكثرة من نبلها الأنطولوجي ولعلّ في ذلك ما يُغري بتأويل النّصّ الهيدغيري على جهة معاودة الميتافيزيقا من حيث هي «تاريخ الإخفاق في طرد الحرب وصورة التشتّت الخاصّة بها، خارج الفكر»[5]. إذن أوَ ليس هو التّصالب أو التّقالب -بلغة مرلو-بونتي- هو الذي يبسطهما معا : الفرديّ والكلّي، والخاصّ والعام؟ أليس هو العنصر من حيث هو وسط أو مجال هو الذي يمكّن الأشياء كما البشر من الإنبساط دون أن يكون ملكية أو حيازة أو إرثا للإقتسام؟ اللحم-العنصر هو ما لا يمتلكه أحد ولذلك هو مجال حرّية تُقتَسَم ولا تَنْقَص وتتوزّع فتَرْبُو واقعيّا ورمزيا لأن اللحم-العنصر ليس موضوعا ينقلّص بالقسمة وليس هو ماهية عارية من التصيّر والحَدَثان اللّذيْن بهما تكون سطوعا وانتشارا[6]. إذن كأنّ هذا الذي أربك تاريخ الميتافيزيقا هو هذا المعنى المشترك من

1- Merleau-Ponty, PhP, p.205. الواقع إنّا ندين بجملة هذه المعطيات المتعلّقة بإشكال الفردي والكلّي في تاريخ الفلسفة للسيد رنفيل (أنظر: J. R. De Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص ص145-147

2- «القسمة التي يخطّها الموت والتّناهي الذي يفرض شارته يربطان مفارقيا بين كلية اللّغة والصورة العطوبة والمتفرّدة للفرد. الحسّيّ الذي لا يمكن أن يستنْفِدهُ الوصف والذي حاولت قرون عديدة تبديده يجد أخيرا في الموت قانون خطابه. إنّه (الموت) يمكّن من رؤية كثرة الأجساد ونظامها البسيط في فضاء تقوله اللّغة» (Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Quadrige/PUF, Paris1988, p.201)

3- Etienne Gilson, *L'être et l'essence*، مرجع مذكور، ص58

4- Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*، مرجع مذكور، ص 35

5- François Laruelle, *Les philosophies de la différence*, PUF, Paris1986, p.207

6- في بعض ما به يختلف عن سارتر يقول مرلو-بونتي إن «الوجود والخياليّ هما لدى سارتر "موضوعات" و"موجودات" أمّا بالنسبة إليّ فهما "عناصر" (بالمعنى الباشلاردي) أي أنّهما ليسا موضوعات بل مجالات، وجود

حيث هو معنى لما هو مشترك أو هو وجود المعنى الذي تصاريفه المعاني وهي توجد. فاللحم-العنصر ليس وعيا ينظر إلى موضوعات الوجود من خارج الوجود ليمنحها معانيها وليس هو الموضوعات حاضرة بمعانيها تامّة الإكتمال وإنّما هو انجدال وطَيٌّ و"كتلة معروكة داخليا" هي رحم الحرّيات الممكنة والمعاني اللامكتملة. إنّه ثَنْيَة أو طيّة.

2. الطيّة*

ما الطية؟ نجد في القواميس العربية، في مادّة "طوى" إشارة إلى جملة من الدّلالات لعلّها تدور على معنى أساسي هو التراكم والتكثيف في الزمان وفي المكان، كقولنا طوى الصحيفة يطويها، وطوى الحديث كتمه، وطوى كشْحَهُ عنّي، أعرض مهاجرا، وطوى كشْحَهُ على أمر أخفاه، وطوى البلاد قطعها، والأطواء في النّاقة طرائق شحم سنّامها، ومطاوي الحيّة والأمعاء والشّحم والبطن والثّوب أطواؤها، والطّويّ الحُزمة من البرّ والسّاعة من الليل، والطّويّة الضمير والنية، والطاية السّطح[1]. ويدلّ الفعل طوى على إدراج شيء حتى

لطيف وغير مُوضّع، وجود قبل الوجود» (VI, p.320). من جهة ثانية نجده يقول عن إله برغسون إنه « عنصر الفرح أو عنصر المحبّة بالمعنى الذي به الماء والنّار عناصر. فهو كالكائنات الحسّية وكالكائنات البشرية، إنه انتشار وليس ماهية»(S, p.239)

*-استخدمنا كلمة "الطية" (ويمكن استعمال كلمة "الثنْية" أيضا) تعريبا للفظة « hé ptux » اليونانية وللفظة « Zwiefalt » الألمانية، وللفظة « Pli» الفرنسية. فــ « hé ptux، هي كلمة يونانية وتعني "الطية" وهي تشير إلى الثنْية في القماش، إلى جُول المعدة، إلى مطاوي الأمعاء، إلى تلافيف العضلات وما ترسمه من تجاويف، إلى انحدارية الجبل أو تعرّجه، إلى طبقات السّماء وغورها، إلى رقائق الجلد أو المعدن التي تُصنع منها الدّروع، إلى الألواح والأوراق التي نكتب عليها، وفي النهاية إلى وقْع أناشيد الشاعر وانعطافات فكره» (أنظر: Barbara Cassin et Michel Narcy, *La décision du sens*، مرجع مذكور، ص60). أما في الألمانية، فإن لفظة Zwiefalt، تتكوّن من Zwie، أي إثنان، وfalt، وهي الطية (أنظر: M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad de J. Beaufret, Wolfgan Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, Paris1976, p.122, note5). وفي اللسان الفرنسي تتأتى لفظة Pli من المفردة اللاتينية Plicare وتعني Plier، طوى، مع ما تحيل إليه من دلالات التضمين (implication) (أنظر، داني-روبير دوفور، "البنيوية، الطية والثالوث"، ترجمة محمّد الرّقرافي، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد التاسع، شتاء1990، ص11). وفي لفظ الطيّة أيضا إشارة إلى المعقّد أو المتشعّب (Le complexe) الذي ليس هو مجرّد تزايد أو تكاثر (multiplication)، فهذا الأخير من حيث ارتباطه بالعدد لا يهتمّ بالموقع (le site) بينما يعتدّ المعقّد بالموقع ويضعه في الحسبان، فــ «المعقّد يشير إلى مجموعة من الطيات، حينما يمرّ من الأرثماتيقا كحساب خالص إلى التبولوجيا التي تميل إلى التّجعيد»(أنظر، Michel Serres, *Le tiers-instruit*، مرجع مذكور، ص45)

[1]-الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مرجع مذكور، المجلّد الرّابع، ص360

يُدرَج بعضه في بعض، ومنه الطّيّان وهو الطّاوي البطن، ويقال طوِيَ وذلك انه إذا جاع وضمُرَ صار كالشيء الذي لو ابتُغِيَ طيّه لأمكن[1]. بل ويطبق الفعل ذاته على التفعيلات العروضية كما يذهب إليه الجرجاني، حيث الطَّيُّ هو حذف الرّابع الساكن كحذف فاء مستفعلن، ليبقى مستعلن فيُنقَل إلى مفتعلن ويسمّى مطويا[2]. ففي الطية إذن دلالة الإنثناء والتضمين والمباطنة بل والخواء أيضا. هل نجد حضورا لهذه الدّلالات في فلسفة مرلو-بونتي؟ وهل عرّف مرلو-بونتي الطية؟ من جهة التعريف لانجد حدّا مباشرا للمفهوم ولكن من جهة الحضور والإستعمال فإن المفهوم متواجد منذ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**[3]. فكيف وقع استخدامه وما علاقته بالمعنى والحرّية؟

يجب أن نلاحظ أوّلا أن مفهوم الطية مفهوم قديم وغير غريب عن الإستعمالات الفلسفية وإعادة الإعتبار إليه اليوم واستخدامه في حقول مختلفة ليس ناتجا عن دُرْجة أو موضة عابرة. فهو موجود في الفلسفة اليونانية وعند أفلاطون تخصيصا، واستعمله ديكارت بخصوص الذاكرة، وليبنيتز بخصوص المونادة، كما استعمله الجيولوجيون تعبيرا عن الطبقات الرّسوبية. وحينما يعاد اليوم توزيع هذا المفهوم في مجمل الخطابات فإنما ليعبّر في كل موقع عن "المنظورات" وعن الإنثناءات والإنبساطات. إن الطية استبعاد للخطية والغائية والشمول وهي حركة لَيّ للخطابات والأفعال تستعيض عن خطية التاريخ بثلماته وبسمك توافقاته[4] وتخرج ببياناتها عن التفسير « الدّيالكتيكي أو السببي أو البنيوي»[1] فضلا على أنّها

---

[1]-ابن فارس. **معجم مقاييس اللّغة**، مرجع مذكور، المجلّد الثالث، ص429

[2]-الجرجاني، **كتاب التعريفات**، مرجع مذكور، ص142

[3]-في حديثه عن الحاس والمحسوس يذهب مرلو-بونتي إلى أن الحاسّ ليس «عدما محضا دون أي ثقل مادّي»، والمحسوس «ليس وجودا محضا»، فـ «أنا لست إذن "ثقبا في الوجود" وفق عبارة هيغل، وإنما أنا تجويف وطية تشكّلت وبالإمكان أن تنحلّ» (أنظر: PhP, pp.248-249)، أنظر أيضا جيل دي لوز وهو يقارن بين سارتر ومرلو-بونتي وهيدغر، مؤكّدا أن مرلو-بونتي أقرب من سارتر إلى هيدغر من حيث أنه «كان يتحدّث عن "الطية" أو عن الثّنيات» (Plissements) منذ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** (في مقابل "الثقوب" أو "بحيرات اللاوجود" السارترية)، كما في عودته إلى أنطولوجيا للفرق وللسّؤال في كتاب **المرئي واللامرئي** الذي نُشر بعد موته» (Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، مرجع مذكور، ص37، هامش عدد1). نفس الملاحظة تقريبا يستعيدها دي لوز في كتابه **الطية** مضيفا أنه «في كتاب **المرئي واللامرئي** يتعلّق الأمر بتأويل الطية الهيدغرية كـ "تصالب وانتشباك" بين المرئي واللامرئي»، وإن كان أشار قبل ذلك إلى أن مرلو-بونتي فهم ليبنيتز بشكل أفضل مما فعله هيدغر (أنظر: G. Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris1988, p.37, note27)

[4]-أنظر: Christian Ruby, *Les archipels de la différence*, éd du Félin, Paris1989, pp.38-39، وانظر كذلك جيل دي لوز في كتابه **الطية** حيث يشير إلى حضور مفهوم الطية عند أفلاطون في محاورتَيْ **السياسي والطيماوس**، لكن مع أفلاطون «لا نصل إلى العنصر الصوري للطية» نتيجة «افتراض مقياس

تتيح الإنتقال من فضاء إلى فضاء دون حاجة إلى جواز عبور من حرّاس الطوائف المعرفية. لذلك لا نجد عند المفكّرين الذين يستخدمون مفهوم الطية استنكافا من ولوج فضاءات الأدب والموسيقى والرّسم والسينما والشعر وغيرها من الفضاءات التي عادة ما يستبعدها الخطاب العقلاني. وفي كتابات مرلو-بونتي ذاته لا تغيب الإحالة على هذه الفضاءات. فأسماء سيزان وماتيس وبول كلي وردان وغيرهم في الرّسم والنحت، وأسماء كلودال وملاّرميه وفرنسيس بونج وريلكه في الشعر، وأسماء بروست وجويس وكافكا وسنت اكسبيري وكلود سيمون في الأدب، تشكل مرجعيات لا يستهان بها في إحالات مرلو-بونتي.

يمكّن مفهوم الطية إذن من توسيع خارطة الفلسفة ومن إعادة النظر في حدودها وموضوعاتها كما في كيفية قول تلك الموضوعات. وليس في هذا التّوسّع ما يُفقِد الفلسفة خصوصيتها أو يجعلها مرتعا للجهلة نتيجة انعدام المعايير التي تميّز بين حقيق القول ومبتذله -وهو الأمر الذي كان يستاء منه كانط[2]- وإنما يتعلّق الأمر بكسر القمقم الذي حبست فيه الميتافيزيقا التقليدية ذاتها وفتحِ سبل ومنافذ للفكر وللفلسفة ذاتها منها يُطلّ وتُطلّ على مشهديات كثيرا ما وقع إغفالها أو استبعادها. ولا ضير في أن يبحر الفكر دون خارطة - وذلك أمر يخافه كانط أيضا- فمن صلب إلتباساته قد يلتقي بمواقع بِكر يعزّ على الوضوح والجلاء والتّميّز والحسبان أن تكشفها له. إلاّ أن هذا التوسّع الذي تمكّن منه الطيّة يرتبط بشرط آخر يجب إنجازه وهو الخروج عن جملة الثنائيات التي قُدَّ منها تاريخ الميتافيزيقا كالنفس والجسد والمرئي واللامرئي والكيف والكم والإدراك الحسّي والفكر والسّلب والإيجاب والوجود والعدم والمتعقّل والعفوي والعقلانية واللاعقلانية والوعي والفعل[3]. لكن

مشترك لحدين يمتزجان»، وبالتالي تعمل الطية من خلال «أفعال التدوير المتوافق مع تكرير التناسب» حتى وإن كانت تطمح إلى احتلال موقعها «في أرقى المجالات، كالسلطة السياسية وقوّة الفكر»، لذلك لا يمكن لهذا العنصر الصوري للطية أن يظهر «إلاّ مع اللانهائي وفي ما لا يقاس أي لحظة يحلّ التقوّس المتغيّر محلّ الدّائرة» (p.53)

[1]داني-روبار دوفور، «البنيوية، الطية والثالوث»، مقال مذكور، ص11

[2]يتحدّث كانط عن الميتافيزيقا من حيث هي هذا المجال الذي يدخله «أيّ شخص يتبجّح رغم جهله بكلّ شيء بفصله نهائيا في كل شيء، ذلك أنه لاوجود بعدُ فعليا في هذا المجال لأية معايير ثابتة تمكّن تمييز ما هو عميق ومتين عمّا هو هذر سطحي» (E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se* (*présenter* [redacted] *science*, trad de Louis Guillermit, Vrin, Paris1986, p.14

[3]رصدنا هذه الثنائيات كما وردت تباعا عند مرلو-بونتي في الصفحات 288-292 من كتاب المرئي واللامرئي، وهو إذ يذكر هذه الثنائيات فهو إنما يحاور من خلالها مواقف لديكارت وهوسرل وسارتر ليعيد النظر في أربعة مفاهيم مركزية هي: الوجود والحقيقة والذات والعقل للتعامل معها من خلال ما يسمّيه بـ «أنطولوجيا الدّاخل». فالتناقض أو -على الأقل- الفرق بين موقف مرلو-بونتي والمواقف التي ينفصل عنها يتمثل في أن الوجود بنائيّ

الخروج عن هذه الثنائيات لا يعني لا إذابة حدَّيْ كل ثنائية ولا أيضا العمل على دمجهما والخلط بينهما. فالأمر لا يتعلّق باللّجوء إلى «"خلط" مبهم»[1] بين الحدود ولا بالتّسليم بأحدهما مبدئيا ليكون الثاني مجرّد إضافة تلحق بأصالة ما وقع التسليم به أوّلا وإنما الأساسي هو العلاقة وليس أطراف العلاقة أي الكيفية التي يكون بها طرف ما هو بِطَانَةُ الطّرف الثاني وبذلك تكون العلاقة علاقة ازدواج أو مضاعفة أي علاقة اختلاف فاعل إيجابيا وإلاّ أصبحت المضاعفة لا تقول إلاّ ذاتها وهو ما يعني عودتها اللانهائية على ذاتها بصيغة تكرارية يكون فيها المعنى كقبض الرّيح، وذلك أمر كان قد أشار إليه مارك ريشير مثلا وهو يبحث العلاقة بين "الواقع الفلسفي" و"الواقع المشترك" عند أفلاطون[2].

هذا الثنيُ وهذا التّضعيف هو ما يسمّيه مرلو-بونتي بـــ «البنية»[3] أيضا شريطة أن لا نفهم من البنية هنا ما تفهمه منها البنيوية[4]. وإذا كان مفهوم البنية حاضرا عند مرلو-بونتي منذ سنة 1938[5] فإن حضوره ذاك سيتواصل حتى آخر كتاباته دون تغيّرات

وليس خطّيا عند مرلو-بونتي، والحقيقة هي ماوراء-الحقيقة والذات مجال أو نظامٌ من البنى المفتوحة والعقل لانط بالوجود وبالعالم.

[1]- Merleau-Ponty, VI, p.290

[2]-«الإختلاف بين "العالم" المثالي والعالم المشترك هو اختلاف فاعل وهو فعليا ليس غير انقسام الإنشاء الرمزي داخليا على ذاته. ولو لم يكن الأمر كذلك فإن هذه البطانة لن تكون أقل اعتباطا وإشكالا من ذاك الذي تضاعفه: وسيكون معنى المعنى ملغزا شأنه شأن المعنى ذاته بل وسيضيع بما أننا لن نكون إلاّ إزاء تضعيف شبحي وسترتدّ القضية الرمزية إلى قضية منطقية حيث لا شيء سيقال غير هوية الفكر» بالنسبة إلى ذاتها وهي تتكرّر كم من مرّة بشكل غير محدود وبرعونة على قدر ما يوجد من أفكار» (Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, éd Jérôme Millon, Grenoble1990, p.17). لكن إذا كان مارك ريشير يشير إلى عملية "قتل الأب" التي أنجزها أفلاطون فإنه يبقى لنا أن نلاحظ أن هذه العملية لم تكن حاسمة في تاريخ الميتافيزيقا الغربية بل لعلّها هي هذا الذي يتطلّب الإنجاز، ولو شئنا دفع المساءلة قدما لقلنا إن قضية "قتل الأب" قد تكون قضية مفتعلة إذ ليس من البديهي وجود قسمة ثنائية في قصيد برمنيدس كالتي سنجدها لاحقا في "ميتافيزيقا العالمين" عند أفلاطون

[3]- Merleau-Ponty, VI, p.290

[4]-«ليس لمفهوم البنية... عند مرلو-بونتي نفس الدّلالة التي يكتسيها في بنيوية اليوم التي لا تتمثّل معقوليتها في وحدة المعنى الذي يحرّك مضمونا وإنما في البساطة الرّياضية للنظام الصوري المهيمن على المضامين والذي يمكّن اتّساقه من التقريب بين ظاهرات من مستويات مختلفة. على أن ما يبقى مشتركا (بين مرلو-بونتي والبنيوية) هو الرّغبة في الاستعاضة عن نشاط الذاتية المتعالية والمقوّمة بنظام البنى المُطَهَّر من كل أثر ذاتيّ وحيث تتبدّى الذاتية عند الإقتضاء انطلاقا من الغير-أنا(non-moi) بما هو بنية من بين البنى أو بما هو سبيل تسلكها البنى لتترابط ولتظهر» (E. Levinas, Préface au livre de Theodore Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, éd Martinus Nijhoff, La Haye1971, p.XI)

[5]-إن كتاب بنية السلوك لمرلو-بونتي كان جاهزا منذ سنة 1938 وإن لم يقع نشره إلا سنة 1942 (أنظر: Theodore Geraets في كتابه المذكور أعلاه، ص1)

كبرى. فالبنية في **بنية السلوك** هي هذه المنطقة التي تتهيّأ فيها الأقوال والافعال قبل أن تصبح تصرّفا له دلالته التي تنخرط في شبكة التواصل بين الذوات[1] والبنية في **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** هي التربة التي يلتقي فيها الفكر والتاريخ والعلل والمعنى[2] والبنية في **العين والفكر** هي «هذا النبع من المعنى الخام الذي لا يريد المذهب العملي أن يعرف عنه شيئا»[3] والبنية في **المرئي واللامرئي** هي التعبير عن الوجود الذي لا هو موضوع ولا هو ذات، لا هو ماهية ولا هو وجود، إنها بمثابة «الفكرة العامّة» أو «الكلّ المجهول» أو «النسيج الصّام»[4]. ففي كل تعريفاتها إذن تبدو البنية قريبة -في تقديرنا- ممّا سيسمّيه ميشال فوكو لاحقا **بالإبستيمية**، إذ من بين ما يعرّف به فوكو الإبستيمية هو كونها «حقلا مفتوحا للعلاقات القابلة للوصف دون حدّ»[5] وهو تعريف يُبعِد مفهوم الإبستيمية عن مفهوم البنية عند البنيويين الذين تتحدّد البنية لديهم بقواعد متعالية هي شرط إمكان التاريخ وهي القواعد التي تتم بمقتضاها إعادة تنظيم العناصر، حيث لهذه القواعد الشكلية فعالية سببية، وهو ما جعل دي لوز يلاحظ أن فوكو يؤاخذ البنيوية على «طابعها الأكسيومي القابل للتعيين في مستوى محدّد بدقة، فهي تشكل نظاما متجانسا»[6] لا يعترف بالتّعدّد والمغايرة واختراق البنيات ذاتها. ما يؤاخذ به فوكو البنيوية هو ذاته الذي كان ذهب إليه مرلو-بونتي وهو ما يعترف به أشهر رموز البنيوية -كلود ليفي-ستراوس- وهو يتحدّث عن علاقته بمرلو-بونتي[7]، بل إن هذا الأخير كان قد حدّد في **علامات** ما تعنيه البنية بالنسبة إليه كفيلسوف. إنّها «حاضرة خارجنا في الأنساق الطبيعية والإجتماعية وفينا كوظيفة رمزية وهي تشير إلى سبيل خارج التضايف

---

[1]- أنظر: Merleau-Ponty, SC, p.239

[2]- أنظر: Merleau-Ponty, PhP, p.XIV

[3]-Merleau-Ponty, OE, p13

[4]-أنظر: Merleau-Ponty, VI, p.228

[5]-Michel Foucault, «Réponse à [illegible] question», in *Esprit*, Mai1968, p.853

[6]-Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris1986, p.23

[7]-في مقال له بمجلّة *L'Arc* عدد 46 لسنة 1971 تحت عنوان « De quelques rencontres » يذهب ليفي-ستراوس إلى أن ما يثير اهتمام وتعاطف مرلو-بونتي مع البنيوية رغم ما يفصله عنها هو أنه رأى فيها إمكانية جديدة لمقاربة "الوجود" ومساهمة في بلورة مستوى تحتيّ يمّحي فيه التعارض بين الذات والموضوع. لكن هذا الجهد الذي يريده مرلو-بونتي مستمرّا ومتجدّدا، يبحث الألسنيون والإتنولوجيون على نهايته من أجل تحديد موضوع جديد. المأخذ الثاني لمرلو-بونتي على البنيوية هو لجوؤها إلى التفسيرات العلية فقط. الإختلاف الثالث الذي يشير إليه ليفي-ستراوس يتمثّل في أنّه يبحث عن منطق المعنى بينما يبحث مرلو-بونتي عن المعنى السابق على كل منطق. وبإيجاز، البنية عند مرلو-بونتي هي سبيلنا إلى تجاوز التعارض الزائف بين الذات والموضوع، إنها سبيل تجربة حية تقوم في مفصل الحدود وكلها حذَر من إعادة تشكيل الثنائيات التي عملت أوّلا على تجاوزها (المقال يمتد من الصفحة 43 حتى الصفحة 47)

ذات –موضوع الذي يهيمن على الفلسفة من ديكارت إلى هيغل. إنها تمكّننا خاصّة من تفهّم كيف أننا نوجد والعالم الإجتماعي– التاريخي في شكل من الدّور، فالإنسان منحرف المركز عن ذاته وما هو إجتماعي لا يجد مركزه إلاّ فيه»[1]. هذا التآخذ بين الفرد والجماعة وهذه الدائرة التي تجد مركزها في ما لا مركز له وهذا المرور المتعاكس بين المركز والأطراف، معناه «أن نكون في الأطراف مع بقائنا في المركز وأن نكون في المركز مع وعينا بالدّائرة من حولنا وبأنّه بدون هذه الدّائرة لا وجود لمركز، فذلك هو شرط الحرّيّة الفردية»[2]، ذلك أن هذا المرور المتعاكس هو الذي يجعل البنية معنى بل و«معنى ثقيلا»[3] ويجعل الكلّي الذي تجسّده «لا الكلّي الفوقي لمنهج موضوعيّ حصرا وإنما هو كلّي عرضاني»[4] يثري ذاته بالمضامين العينيّة ويتشكّل كالأسطورة بسلسلة من «التنضيدات والتلافيف»[5]. لذلك ليس ينفع البحث عن بنية قارّة قائمة وراء كثرة البنى، وحتى إن وُجدت فإن الكلّي الذي تلتقيه لن يُغني عمّا هو خاص[6]. وتبعا لذلك لن تكون البنية هي هذا الذي يتخفّى وراء أو هي هذا المحايد القائم هناك، ذلك أن البنى قائمة «بين أفعالنا ومقاصدنا وليس وراءها»[7].

إذن بدلالتها هذه تكون البنية تسمية أخرى للطية العاملة على تجاوز الثنائيات دون أن يعني ذلك لجوءا إلى التلفيق أو سقوطا في الخلط أو محوا لكلّ الفواصل، ذلك أن الطية «توحيد – تمايز»[8]، وبصفتها تلك تكون شبيهة بشريط ميوبيس* حيث ينتقل الخارج إلى

1- Merleau-Ponty, S, p.155

2- Alain Le Goff, *Le jeu cosmique*، مرجع مذكور، ص100

3- Merleau-Ponty, S, p.147

4- نفس المصدر، ص150

5- نفس المصدر، ص152

6- في علامات. وفي الفصل الذي عنوانه «من موس إلى كلود ليفي–شتراوس» يلاحظ مرلو–بونتي أنه يمكن أن نحلم في العلوم الإجتماعية بإيجاد جدول لبُنى القرابة شبيه بجدول العناصر الكيميائية لمندلييف وأن نقترح برنامج قانون كلّي للبُنى يمكّن من استنتاج بعضها من البعض الآخر وأن نفترض وجود بنية تحتية صورية في صلب النّظم الإجتماعية. لكن حتى وإن وجد علم الإجتماع بنية مجرّدة قائمة تحت بقية البنى شأن ما تبحث الصّوتميّة عن بنية عامّة وراء الصّواتم فإن الكلّيّ الذي نصل إليه بهذه الطريقة لن يعوّض ما هو خاصّ شأن عدم قدرة الهندسة المعمّمة على إبطال الحقيقة الأينية لعلاقات الفضاء الأقليدي، لذلك من الضروري العودة دائما إلى مفاصل فكر محزّز يحيلنا هو ذاته إلى الوجه الآخر للبنية وإلى تجسيدها (أنظر: S, pp.148-149)

7- Merleau-Ponty, VI, p.285

8- نفس المصدر، ص287

*- Bande de Mœbius، شريط منسوب إلى الرّياضي ميوبيس، وهو شريط لولبي على شكل 8 يحيل فيه الدّاخل إلى الخارج والخارج إلى الدّاخل بحيث يعسر الفصل بين الحدّين أو يستحيل، ذلك أنّنا من الدّاخل نجد ذواتنا في الخارج والخارج يحيلنا إلى الدّاخل ونحن نتابعه

الدّاخل والدّاخل إلى الخارج. هذا التعاكس وهذا التصالب أو التقالب هما اللذان يتفطنان إلى أصل "الحَوَل" الميتافيزيقي الذي لا يكفي "الرّجوع إلى الأشياء" ولا "المعيش" الهوسرلي لإظهاره ووضعه موضع نظر. وقد كان هيدغر أشار إلى أن "التجربة المعيشة" تحيل إلى "أنا" يعيش تلك التجربة وهي بالتالي تحيل ما هو موضوعي إلى الذات، بل إن العلاقة ذاتها بين أنت وأنا «تنتمي إلى المجال الميتافيزيقي للذاتية»، ولذلك كان لا بدّ من إعادة النظر في مفاهيم "التعبير" و"التجربة المعيشة" و"الوعي"، وإعادة النظر تلك ستفتح سبيلا هرمينوطيقية للعلاقة بالطية[1]. هذه السبيل هي ذاتها التي تمكّننا من الخروج «من فلسفة **المعيشات** والمرور إلى فلسفة **تأسيسيتنا البدنية**»[2].

مفهوم الإنشاء أو التأسيس الذي يعود إليه مرلو-بونتي في آخر كتاباته هو المفهوم الذي كان خصّص له درسا بـ "الكوليج دي فرانس" للسنة الجامعية 1954-1955. وقد عرّفه حينها على أنّه «هذه الأحداث التي تمنح التجربة أبعادا دائمة تتخذ بالنسبة إليها سلسلة أخرى من التجارب معنى وتشكّل هذه التجارب متتالية معقولة أو تاريخا أو أن الإنشاء هو أيضا الأحداث التي تودِع فيّ معنى لا من حيث هو بقية أو راسب بل بما هو نداء لتكملة ومطالبة بمآل»[3]. ما يمكن ملاحظته في هذا التعريف هو تحويل معنى كلمة الإنشاء أو التأسيس عن مساره السوسيولوجي ذلك أن المؤسسة بدلالتها السوسيولوجية تشير إلى «تجمع أو جماعة اجتماعية تعرّف بهدفها كالجيش والكنيسة إلخ»[4] لكن هدف التأسيس كما يشير إليه تعريف مرلو-بونتي لا يمثل نقطة الوصول أو النهاية بقدر ما يشير إلى الإستمرار والإنتشار في فضاءات أخرى وبذلك يكون المعنى الذي يتولّد داخل هذه الفضاءات معنى مفتوحا وغير مكتمل وبهذا الإعتبار لم يعد الأمر يتعلّق «فقط بمتابعة هدف بل بصنع فضاء إنْبَات لمبادرات بإمكانها أن تغيّر وتكثّر وتعيد تشكيل الأهداف الأولية»[5]، وهي أهداف لا تعود إلى قرار الوعي ولا إلى شفافيته بما أنها تنتمي إلى "مجال" أو فضاء متعدّد الأشكال يُظهر «عبثية الصفحة البيضاء التي تنتقش عليها المعارف»[6] كما يطعن في سيادة الذات المتنفّذة كليا إذ لست أنا الذي أجعلني أفكر كما لست أنا الذي أجعل قلبي يدقّ»[7]. فمفهوم الإنشاء أو التأسيس

---

[1]- أنظر: Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*، مرجع مذكور، ص ص121-122

[2]- Merleau-Ponty, VI, p.275 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[3]- Merleau-Ponty, RC, p.61

[4]- Pierre Livet, «Pensée du temps et recherche éthique», in *Esprit* n°=66, Juin1982, p.84

[5]- نفس المرجع ونفس الصفحة

[6]- Merleau-Ponty, VI, p.274

[7]- نفس المصدر، ص275

إنما وَضَعَه مرلو-بونتي لمواجهة مآزق فلسفة الوعي وللتخلّص من مفهوم الذات المقوِّمة التي تضع أمامها موضوعات يقوّمها الوعي الذي يُبطل كلّ حركة بين الذات والموضوع وبين الأنا والآخر وبين الذات وذاتها[1]. وعليه يكون مفهوم الإنشاء تعبيرا عن الإنفتاح والتآخذ الذي ينفي الإنحباس والجاهزية ويعضد تفاعل الحريات والمعاني المعرّضة دائما للصدام والصدف والإستلاب في عمق حدثية حسية. «إنه فكر الإنشاء هو الذي سيبني معا حركة الحرّيات هذه. إنها حركة المنشيء التي ترتدّ من جديد على التراث لتواصله وتجدّده أو تطعن فيه في اللحظة التي تلعب فيها حرّيتي مع حرّية الآخرين، وهي حرّية ليست خالصة أبدا على أيّ حال، فهي معرّضة دوما للآخرين ولصروف الدّهر»[2].

إن فعل الإنشاء أو التأسيس البدني القائم في الطية كتصالب وكانشباك إنما يعمل في الواقع الذي «قد لا يقع الحصول عليه بالضغط على الظّاهر، بل لعلّه هو الظّاهر»[3]، ويعمل في الحياة التي «ليست ضربا من شبه داخلية، فهي ليست إلاّ طيّة»[4]. على أن تأكيد الظاهر لا يعني غياب أو انتفاء العمق، فالظاهر ليس مرادفا للسطحية[5] بل إذا كان ثمّة عمق فهو عمق الظّاهر تعبيرا عن هذا المرور المتعاكس للمعقول في المحسوس وللمحسوس في المعقول، اللامرئي في المرئي والعكس بالعكس. فماهية الظاهر إن كانت له ماهية هي

[1]-«نبحث هنا في مفهوم الإنشاء عن علاج لصعوبات فلسفة الوعي. فقبالة الوعي لا وجود إلاّ لموضوعات هو الذي كوّنها» وحتى لو سلّمنا بوجود موضوعات لا يكوّنها الوعي بتمامها فإنها تبقى مع ذلك مجرّد انعكاس لأفعاله وقدراته وليس فيها ما يدفعه باتّجاه إمكانات أخرى، ولذلك «من الوعي إلى الموضوع لا وجود لا لتبادل ولا لحركة»، وهو نفس ما ينطبق على علاقة الوعي بالزمن وبالآخرين حيث لا تشكّل الزمنيات بالنسبة إلى فلسفة الوعي «غير نظام من الإستبعادات المتعاكسة» وحيث لا يكون وجود الآخرين بالنسبة إلى الوعي «غير سلبه الخالص، فهو لا يعرف أنهم يرونه، إنه يعرف فقط أنّه يُرى». يعمل مرلو-بونتي هنا على الإستعاضة بمفهوم الذات المنشئة أو المؤسّسة (sujet instituant) عن الوعي المكوِّن أو المقوِّم (conscience constituante) وبالتالي الإستعاضة بـ «institution» عن «constitution»، وبهذه الإستعاضة ندرك الصيرورة والتماعي cœxistence) و«الإنتماء لنفس العالم»، فلا تكون الذات آنية ولا يكون الآخر سلبا الذات ولا يرتهن الفعل بواحد من الأزمنة ولا يكون المنشأ «انعكاسا مباشرا» لأفعال الذات (أنظر، RC, pp.59-60)

[2]-Claude Eslin, «Critique de l'humanisme vertueux», in *Esprit* n°=66, Juin1982, p.20

[3]-Merleau-Ponty, N, p.209

[4]-نفس المصدر، ص208

[5]-أنظر مثلا كتاب **المرئي واللامرئي**، ص290 حيث ينقد مرلو-بونتي سارتر الذي «يتحدّث عن عالم غير عمودي وإنما هو موجود في ذاته أي أنه عالم **مسطّح** يوجد من أجل عدم هو هاوية مطلقة. عند سارتر لا وجود في النهاية لأي عمق لأن العمق بلا قرار» وانظر كذلك ص306 من نفس الكتاب حيث يؤكّد مرلو-بونتي أن « العالم والوجود هما شَكَالَة (polymorphisme) ولغز وليسا قطّ طبقة من الموجودات **المسطّحة** أو الموجودة في ذاتها» (التشديد من عندنا)

الصيرورة التي هي تشابك آفاق تتجسّد في تضاعيف الحركة تعبيرا عن «وجود مفتوح» يعيدنا إلى تثمين «الروح الهيرقليطي» حتى لا ننسى «دفق العالم الطبيعي والتاريخي»[1]. الظاهر ما عاد يمكن فهمه كعرض مقابل لجوهر ثابت بل أصبح هو ذاته المحلّ الجوهري الذي يتفرّع بانثنائه على ذاته إلى داخل وخارج وانثناؤه ذاك هو الذي يشكل عمقه وذاك العمق «هو ما يجعل الأشياء لها لحما: أي أنها تواجه مراقبتي بعراقيل وبمقاومة هي بالتحديد حقيقتها و"انفتاحها" وتآنيها الشامل»[2]. إذن للظاهر ملاؤه الذي هو لحم العالم على أنّ ذلك الملاء ليس إشباعا بالمعنى ولا هو تمام وتسييج لا فتحة فيه وإنما هو "انفتاح" وعدم اكتمال وصيرورة. فالظاهر «سطح منفتل وقران بين داخل وخارج يغطي الواحد منهما الآخر. وثمة عمق لأنه ثمة هذا الإنفتال في الظاهر»[3]. وتبعا لذلك ما عاد الظاهر يستند إلى ماهية سابقة له ومنفصلة عنه هي التي تقوّمه. إنه لا يستند إلاّ إلى ذاته وتلك هي فرادته فهو لا نظير له أو هو «الوحيد الذي هو وحده» وفق عبارة كليمون روساي[4]. التعبير عن هذه الفرادة كان لا بدّ أن يؤدّي إلى إعادة النّظر في مفهوم "الأصل" الذي انشغلت به الفلسفة طويلا، وما كان همُّ مرلو-بونتي أن يبحث عن أصل غائر ووحيد يُحيل الواقع المعيش إلى مجرّد مظهر عارض تمنع تفاهته من أن يلتفت إليه خطاب الفلسفة ويمنع عدم نبله الأنطولوجيّ من ارتفاعه إلى المقام الذي يؤهّله ليكون موضوع انشغال فلسفيّ، وإنّما الذي كان يعنيه هو بيان أنّ المعيش استشكاليّ و«"الأصلي" ليس من طراز واحد، ليس كلّه قائما وراءنا واستعادة الماضي الحقيقي والوجود القبليّ ليس هو كلّ الفلسفة. فالمعيش ليس مسطّحا ودون عمق ودون أبعاد، إنّه ليس طبقة كثيفة علينا أن نتماهى معها؛ النّداء الموجّه إلى الأصليّ يذهب في اتّجاهات عديدة: الأصلي يتفجّر وعلى الفلسفة مواكبة هذا الإنفجار وهذا اللاّتطابق وهذا التّغاير»[5].

المعيش والظّاهر والمحسوس ليست هي ما يحجب واقعا حقيقيا أو يشوّهه وليست هي ما يهدّد الوجود والحقيقة أو يعيق تبدّي المعقول، إنّها ليست "صورا" أو "سيمولاكرات" علينا التّخلّص منها بالقفز خارجها وخارج ذواتنا وإنّما هي ما هي بعمقها ونواقصها وعدم اكتمالها كما بكثافتها وتفجّريتها وتعبيرها عن الدّاخل والخارج في نفس الآن. إذن ليس ثمة عمق وراء السّطح وإنّما العمق نافذ في السّطح ذاته. فالأصل عند مرلو-بونتي

---

[1]- Merleau-Ponty, RC, p.152

[2]- Merleau-Ponty, VI, pp.272-273

[3]- Marc Richir, «La défenestration», in *L'Arc* n°=46, 1971, p.41

[4]- Clément Rosset, *L'objet singulier*, Minuit, Paris1979, p.22

[5]- Merleau-Ponty, VI, p.165

«ليس خطيئة ولكنّه ليس امتيازا أيضا»[1] وذلك هو ما جعل مرلو-بونتي يتحدّث عن التفجّر والإنشباك والتّصالب والتّجيد. فالمسألة لم تعد مسألة أصل ثابت أو مطلق لا ينتظر إلاّ ذاتا تزيح عنه السّتار وتجذّر فيه كلّ موجود وإنّما هي مسألة هذا التفجّر الذي يؤزّم سلسلة العلل ويُربكها[2]. في هذه الحال يصبح النّموذج وكأنّه «مقتبس ممّا هونموذج له»[3] ويُشتقّ الأصل من خلال المعاودة، ذلك أن المقاربة اللاّمنتهية للأصل «لا تتعلّق بحدث وبِنَدبَة على جِلد الزمن وإنما بانفتاح تاريخ وباستحالة بدْءٍ حقيقيّ»[4]، لذلك قد لا تتيسّر مقاربة الأصل إلاّ تأويليّا وإلاّ تحوّل الأصل إلى حضور لانهائي للاّنهائيّ الذي يحلم به "الفكر المحلّق". تلك المقاربة التأويلية تزعزع الأصل كبنية ثابتة لتُحيل مفهوم البنية ذاته على التّشابك الأساسي للتأسيسات التي تُدخل العرضية في البنية ذاتها حتّى لا يستبدّ معنى الأصل بعطوبية الظّاهر فيحكم عليه بالخسران وببطلان المعنى ويعمل على اقتلاعنا من زخم حياتنا اليومية ليعوّضنا عنها بصورة مُطَمْئِنة لواقع أصلي تختلقه الإيديولوجيات والدّغمائيات. وقد كان مرلو-بونتي نبّهنا -وهو يثمّن جهد برغسون- إلى تلك «الكيفية المباشرة والرّصينة والفورية والمستجدّة في تجديد الفلسفة وفي البحث عن العميق في الظّاهر وعن المطلق نصب أعيننا»[5]. لا ريب أنّ الظّاهر ليس منسجما وليس نسيقا وليس معقولا بالتّمام ولكنّه مع ذلك يظلّ واقعا بما فيه من انحراف وعوج واعتباطية تَنَبُّهُنا إليها أفضل من انعزال "الفكر المحلّق" دونها وأفضل من نسيان الأصل لحركة المعنى التي تخترقه، نسيانا ينقلب إلى إرغام إيديولوجيّ يُقصي فعل التأسيس المكرور الذي به يكون حَدَثان المعنى والحرية طيّا وانبساطا لا ينفصمان شأن عدم انفصام الحرية والضّرورة.

كما التّخلّق والإنشباك والتّصالب في الكينونة البرية هي أبعاد وتمفصلات كذلك هي في التأسيس التاريخي توتّر بين ما به تحقق المؤسسة معنى وبين زوال مسوّغات إستمرارها فتزول مكرهة وإن تأبّت لتقوم مؤسّسات أخرى يقتضيها مسار التكون. ومسار التكون في الكينونة الخام والبرية كما في الفرد وكما في الإجتماع الإيتيقي-السياسي فيه من

---

[1]- Merleau-Ponty, S, p.163

[2]- «إنّني أرتاب في المنظور التطوريّ وأستبدله بكسمولوجيا للمرئيّ، ذلك وأنا أهتمّ بالتنافذ الباطنيّ للزّمن والتنافذ الباطنيّ للمكان، لم تعد القضيّة عندي قضية أصول وحدود وسلسلات أحداث متّجهة نحو سبب أوّل وإنّما قضية تفجّر الوجود مرّة واحدة وإلى الأبد ووصف عالم "أشعة العالم" في ما وراء كلّ استبدال تتابعيّ -أبديّ أو مثّاليّ- والتسليم بالأبدية الوجودية- والجسد الأبديّ» (VI, p.318)

[3]- Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit*، مرجع مذكور، ص18

[4]- نفس المرجع، ص19

[5]- Merleau-Ponty, S, p.230

المطاوعة ومن القدرة أي من الضرورة والحرية ما به تكون الطية شيوعا وقسمه لأنها لحم مشترك أو تجويف أو معمارية[1]. فتجاعيد الطيّ تكسر الخطيّة والتّشميل والغائيات السعيدة وهي أشبه ما تكون بـ "الكلينمان"، تنحرف وتحيد بصمت عن الخطّيّة العلية[2]، لذلك هي الأوفق للتعبير عن المعنى القائم في المفصل وللتعبير عن حياتها والحياة فيها[3]. فمن الذات وإليها صلات وانثناءات وليّات ووثاقة ارتباط بالأشياء وبما فيّ من فيض «قدرات طبيعية أنا أول المندهشين لها»[4]، قدرات تنمو فيّ بصمت وكأنها تحمل معها كلّ العالم ليعيش في لحمي الذي من لحمه بما في اللّحم من انعطافات وطيّات لا مرئية تفتحني شاقوليا على عالم الرّمز وأنا أنْحَفِر وأنتقش في تجاويف وفي انثناءات سمك الكينونة كما في طيّات المعنى الذي يَعْبُرني وأُعبّر عنه ويأسرني ولكن بقدرتي الطبيعيّة والتاريخية أعود عليه عركا فيَقبل تحرّرا. إجمالا ضروب الإنشباك والتّصالب والطيّ والبسط هذه والتي فيها تُعاد تأسيسات الحرّيات والمعاني هي التي تشكّل عند مرلو-بونتي ما يمكن عدُّه أنطولوجيا استقرائية هي التّعاطي مع ما يتشبّك في حِياكة نيرها وسداها هُما تخاصر المرئيّ واللاّمرئيّ.

3. الأنطولوجيا الإستقرائية

كثيرا ما يذهب مرلو-بونتي إلى وصف الفلسفة الغربية بالتّحليق وإلى وصف الفيلسوف بـ "متأمّل العالم" وإلى أنّ «الميتافيزيقا هي أنطولوجيا ساذجة، وهي إعلاء للموجود»[5]، وهو إعلاء يتولّد عن بصر الفيلسوف الذي يكتنف كلّ شيء ويهيمن عليه وكأنّه هو ذاته لا موطن له. مُواجهةً لهذه "الأنطولوجيا السّاذجة" سيعمل مرلو-بونتي على تطوير ما يمكن تسميته بـ "الأنطولوجيا الإستقرائية". ولسنا نعني بالإستقراء صيغة التّعميم أو كيفية

---

[1]-«ما يحلّ محلّ الحركة الإنعكاسية المضادّة والمتضامنة (محايثة "المثاليين") هو الطية أو تجويف الكينونة التي لها خارج من حيث المبدإ، وهو معمارية التّشكّلات» (VI, p.281، التشديد من عند مرلو-بونتي)

[2]-في ما به تخرج الطيّة عن الخطيّة والسببية يؤكّد مرلو-بونتي تماسًّا دوَريّا بين الدّاخل والخارج، ذلك أنّ «العلاقة بين دائريات (جسدي-المحسوس) لا تمثّل صعوبات كالتي تمثّلها العلاقة بين "طبقات" أو مستويات خطيّة (ولا كتلك التي تمثّلها إمّية محايثة-تعالٍ)» (VI, p.321)؛ أمّا بخصوص السّببية فإنّ «ما يعوّض الفكر السّببي هو فكرة كينونة شاملة-مشمولة، فكرة كينونة شاقولية» (VI, p.280)

[3]-«أن نتكلّم هو أن نبوح بشيء ما عن حياة هذه الطيّات وعن الحياة في هذه الطيّات أي أن نُحاول إعطاء ملامح لهذا التّضريس الأنطولوجي ولهذه الشّاقولية التي للوجود الخام كما لقِوامه المُرتّج» Anne Timbert, «Chiasme et disjonction»، مقال مذكور، ص177)

[4]-Merleau-Ponty, PhP, p.249

[5]-Merleau-Ponty, VI, p.240

المعرفة عند التجريبيين أو تحليل عناصر الظّاهرة في البحث العلمي أو إقامة رابطة بين مقولات الفكر وقوانين الأشياء[1] وإنّما نعني بالأنطولوجيا الإستقرائية موقع الفكر اللاّئط بتعدّد وجوه الوجود وبتنوّع صيغ وجود الموجودات وبالمعنى المخاطر في غمار هذه الكثرة بما فيها من رموز وإيحاءات وتأويلات وبما فيها من محدّدات عينية أيضا. فـــ «المنهج الإستقرائي الحقيقي ليس "منهج فوارق"، إنّه يتمثّل في قراءة الفينومينات بشكل سليم وفي التمكّن من معناها»[2] مع ما يتطلّبه ذلك من تلازم بين الإندماج والتّفضية والفعل والإنفعال والدّاخل والخارج، إشارة إلى هذا التّجاذب بين الإنسان والعالم حيث لم يعد ثمّة مركز هو نقطة الإسناد[3] وإنّما انزياحات وأبعاد ومنعطفات وفواصل في حركة دائبة من التحوّلات العاملة من الدّاخل بين الأجساد، إنّه الإرتماء في المعمعة جسدا لجسد، الجسد-الذات وجسد العالم وأجساد الآخرين، تحملهم جميعا صداقة حميمة أو تواطؤ خفيّ أو رغبة جامحة أو عداوة قاتلة، أو هذه جميعا وكأنّها هذا الذي يَعِزُّ قوله فضلا على أن ما تحمله، أي الذات والعالم والآخرون، ليست جواهر قائمة بذاتها نعمل لاحقا على بيان روابطها[4]. فالذات لا تلتقي بالعالم وإنّما هي منخرطة فيه بدءا والآخرون متضمّنون في عمق العالم الذي أنا مفتوح عليه كما بيّنا ذلك آنفا.

---

[1] ليس الإستقراء نهجا نستخدمه لملاحظة كثرة من الظّاهرات نكتشف فيها خاصية مشتركة نسحبها على مجموع الظاهرات التي انطلقنا منها، وليس الإستقراء عملية فرز تُمكّن من الحصول على سبب الظّاهرة من بين سابقاتها بطريقة "البواقي". وإنّما الإستقراء قراءة للمعنى وهو صيغة تحليل نظري يقع التّحقّق منها ببيان أن المفاهيم التي وقع إنشاؤها تضيء الظاهرات بشكل كامل أو كاف على الأقلّ. فالقوانين ليست قوّة تهيمن على الظاهرات بل هي نور يضيئها لو استخدمنا لغة مالبرانش (أنظر: SHP, pp.28-30)

[2] Merleau-Ponty, PhP, p.125-

[3] يقول مرلو-بونتي. «بما أن ثمّة جسد-ذات، وبما أن الأشياء توجد قبالته فإنما وكأنها مدمجة في لحمي، لكن وفي نفس الآن، يقذف بنا جسدنا في عالم من الأشياء ذات الوجود المُفحِم» (RC, pp.113-114). هذه الحركة المزدوجة التي تتلازم فيها عملية الإندماج والقذف والتي يسحب فيها الجسد-الخاصّ العالَم باتّجاهه في نفس الآن الذي يتشظّى هو في العالم، هي تعبير على أن "الفعالية والإنفعالية هما وجهان لنفس الواقع. إنهما كالوجه والقفا. فالجسد الخاص والعالم هما جزءان لنفس الدّائرة السحرية التي تخضع لقانون الإنزياح عن المركز (décentrement)، (وهو القانون) الذي تنبثق تبعا له عوالم صغيرة خاصّة في صلب عالم مألوف. إن اللحم يحسّ ذاته مع إحساسه بالعالم في نفس الآن نتيجة ما يعتمل فيه من انزياح وانحراف وانفلاق» (Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص282)

[4] «ما هنالك إذن، ليس أشياء مماهية لذاتها، تتكشف لاحقا للرّائي، وليس رائيا يسكنه الخلاء بدءا، ينفتح لاحقا للأشياء، وإنّما هو شيء ما لا نعرف كيف نكون قريبين منه إلاّ ونحن نتحسّسه بالبصر، أشياء لا نعرف كيف نحلم برؤيتها "تامّة العراء"، لأن البصر ذاته يطوكها ويكسوها لحمه» (VI, p.173)

هو ذا اللّحم كنسيج "أسطقسيّ" يخطّ مواقع الإلتقاء/الإنفصال، يعسر تعيينه وقوله فهو أشبه ما يكون بسفسطائيّ أفلاطون أو بالهدْرة، هذه السّفسطائية الأنثى التي كلّما قطعنا لها رأسا عادت بعدّة رؤوس، إنّها تأسرنا بسحر تحوّلاتها وبحركتها المتكثّرة التي هي دليل خطرها المتجدّد أو أن اللحم كالخيمر لا يحيل إلاّ إلى الإنحرافات والهويات المشروخة أو هو تخاصر للمرئي وللاّمرئي. اللحم هو انبثاق المعنى الهارب والمتباعد دوما أو هذا المعنى التنبّئي الذي ينذر بـــ... ويدلّ على... وهو المعنى الذي يجعل الفيلسوف أشبه ما يكون بالعرّاف، يبصر اللامرئي من خلال ومن وراء المرئي، يخلّص معنى التجربة ويُعلنه[1] وهو يعرف أنه لو عاد إلى قول ما كان أعلنه لأشْكل عليه الأمر ولانفتحت أمامه مداخل أخرى في هذا الذي هو «الرّمز العيني لكيفية وجود عامّة»، أي في اللحم المعبّر في نفس الآن «عن الإنسان والطبيعة، عن الزمان والمكان، عن الذات والموضوع، عن اللّغة والفكر، عن الفلسفة واللافلسفة وعن التاريخ الشاقولي-الأفقي»[2]. هذه "العمومية" تقوم مقام شرط الإمكان لكنّه ليس شرط إمكان قبليّ على الشاكلة الكانطية وإنما هو كـــ «القفز في نفس الموقع»[3]. فاللحم كما أشرنا آنفا ليس «مادّة ولا فكرا ولا جوهرا»[4] ولا هو مبدأ يعلو على العالم، يجرّده من قوامه الأنطولوجي ويلحقه بما هو خارج عنه وإنّما هو هذا «الذي يجعل العالم الشاقولي ممكنا كما وحدة اللامتماعيات وكينونة التعالي والفضاء التبولوجي وزمن التمفصل والتكوّن وزمن الإنفصال والتفكّك»[5]. حركة المكان والزمان هنا، والتجاذب بين التعالي والمحايثة وبين الكون والفساد، ووحدة وجود ما لا يقبل الوجود معا على غير الشاكلة الليبنيزية، كلّ ذلك يشير إلى هذا التمفصل الأنطولوجي الذي لا يقبل الإختزال لا في طبيعة ساكنة ولا في وعي شفاف ينشئ ويفكّك وكأنّه متمكّن كلّيا من محتوى العالم[6]، متناسيا أنّه من

---

[1] -يتعلّق الأمر بما يسمّيه مرلو-بونتي في الصفحة 294 من المرئي واللامرئي بـــ «le sens ominal»، اشتقاقا من اللاتينية «omen»، والتي تعني «le présage»، أي ما ينبئ أو ينذر بـــ... أو يدلّ على... (أنظر أيضا، François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص52 الهامش عدد1)

[2] - Socrate Délivoyatzis, «La chair et/ou la radicalisation de la pensée chez Merleau-Ponty», in *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris1988, p.147

[3] -Merleau-Ponty, VI, p.231

[4] -نفس المصدر، ص184

[5] - نفس المصدر، ص281

[6] -يذهب سقراط دلفوايتزيس في نفس الصفحة من مقاله المذكور أعلاه إلى أن «الوجود يفترض ذاتا جسدية وعالما يستحيل سبره كليا، فكل محاولة لاختزال هذا العنصر في ذاك من عناصر الواقع المختلفة، وكلّ مبدإ تفسيري ينتج عن ذلك سيطلق ويحطّم مفهوم "الكلّ" ذاته، إذ لا رؤية جامعة للعالم دون الإعتبار بـــ "اللا-شفافية المنيعة" (ريكور) الملازمة للوضع البشري»

العالم وأن العالم بأشيائه أثرى من كلّ مراتيج الوعي وأن المعنى الذي يزعم إنشاءه أو القبض عليه هو معنى متباعد دوما وأنّ اللحم هو الذي يعيّن «كينونة المعنى كمعنى مترحّل ومجازي وكنداء لرؤية هو يثيرها وكأنّه يحملها من قبل ولكن يستحيل عليه أن يتمركز فيها نهائيا وبكلّيته»[1].

هذه الحركة التي يعيّنها اللحم بين التعالي والمحايثة، بين الفردية والكلية، بين النهائي واللانهائي، بين المادّة والصّورة، بين الذات والموضوع، بين الجسد والوعي، بين الحاس والمحسوس هي التي تمنع من فهمه أيضا كتحليق أو كانصهار ليتعيّن وسطا للحسّي ولملفوظية "اللوغوس". ففلسفة اللحم هي تعيين للإنشباك والتّصالب والمعكوسية في كلّ الحالات والمواقع. الجسد الخاصّ مثلا، محسوس وحاسّ، مرئي ويرى ذاته، ملموس ويلمس ذاته، وبذلك فإنني «إذا كنت قادرا على الإحساس بشكل من الإنشباك بين جسدي الخاصّ وبين الحسّ، فإنّني قادر أيضا على أن أرى وأتعرّف على أجساد أخرى وأناس آخرين»[2]. فالتقارب هنا هو في نفس الآن تباعد والإتصال انفصال والأُلْفَةُ غربة والدّخول إلى الذات خروج منها والمرئي ونحن كالبحر والشاطئ[3]. هذا النسيج العنصري أو الأسطقسيّ الذي هو اللحم والذي هو مغرس التشظّي والتنافر والإنغلاق لم يعد ثالثا مرفوعا بل هو ما يخترق مبدأ عدم التناقض، لا ليتشكّل هو ذاته كمبدإ وإنّما ليتمفصل ويتوزّع، فهو كالسّدى، معقّد وملغز، يصل ويفصل كالجسر، موقع تقاطع وممرّ عبور وهو في نفس الآن مسافة وتفضية، لذلك لا يمكن أن يُدرك من حيث هو مقولة المقولات ومبدأ المبادئ أو على أنّه المبدأ الذي يتجاوز كلّ معاني العلّية ليكون علّة للوجود بما هو وجود وليس علّة لأي موجود كما تُحدّد ذلك مقالة الجيم من ميتافيزيقا أرسطو. لذلك لا يمكن أن نذهب إلى ما ذهب إليه مارك ريشير من أن لهذا النسيج الذي هو اللحم «بنية ميتافيزيقية» عند مرلو-بونتي[4]، خاصّة إذا فهمنا الميتافيزيقا كقول يؤكّد البنية التراتبية في الوجود والمعرفة ويتجه في تأكيده للتعالي إلى معنى يضمن نهائيا معرفة وسلطة الهوية ويتعامل مع الحقيقة وكأنها إنجاز مكتمل ويعتقد في القدرة على

1- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*، مرجع مذكور، ص198

2- Merleau-Ponty, RC, p.178

3- يقول مرلو-بونتي: «كأن ثمّة بيننا وبينه (المرئي) رابطة حميمة كالتي بين البحر والشاطئ، ومع ذلك لا إمكانية لننصهر فيه أو لينتقل هو إلينا، وإلاّ فإنّ الرّؤية ستتلاشى لحظة تكوّنها وذلك إمّا باختفاء الرّائي أو المرئي» (VI, p.173)

4- Marc Richir, «Communauté, société [redacted] histoire chez le dernier Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص14

تملّك «مفاتيح الطبيعة والتاريخ»[1] مفهوميا، اللهم إلاّ أن نفهم الوعي الميتافيزيقي كما فهمه مرلو-بونتي على أنّه «في درجته الأولى اندهاش لاكتشاف تصادم الأضداد، وهو في درجته الثانية اعتراف بوحدة الأضداد في بساطة الفعل. الوعي الميتافيزيقي لا موضوع له غير التجربة اليومية: هذا العالم والآخرون والتاريخ الإنسانيّ والحقيقة والثقافة»[2]. إذا كان الأمر كذلك فإن الميتافيزيقا كما يفهمها مرلو-بونتي هي كسر للحواجز التي أقامتها ميتافيزيقا الموضوع كما ميتافيزيقا الذات دون أن يعني ذلك أن مفهوم اللحم يشير إلى تجربة انصهارية ملتبسة وإنما هو تعبير عن المُعَاظَلَة بين الأشياء وبين الذات الجسدية وعن التنافذ بين الذات والعالم، فهو موقع انشباك وتصالب بين الرّائي والمرئي وبين الفعل والإنفعال اللّذَيْن هما كالوجه والقفا لنفس التجربة الإنغمارية التي تشكل شميلة الوجود في ذاته والوجود لذاته دون تعليقها على المبادرة الإنسانية[3]. مثل هذه الرؤية هي التي تجعل مفهوم اللحم يعبّر عن صيرورة الحقيقة وعن «انشباك المكان-الزمان مع بيذاتية توجد في موقع انعطاف يُعتبر فيه "الفينومين" ملتقى بين العالم الخامّ والعالم الثقافيّ، إنّه موقع تقاطع بين العوالم أو هو تخاصر المرئي-اللامرئي. إنّه بنيةٌ ورَحِمُ الممكنات وهو معكوسيّةٌ وانبثاقُ المعنى الإيحائيّ والمتباعد »[4]. من هنا عُسْرُ التفكير بمفهوم اللحم في دلالته على الأصليّ وعلى العامّ في نفس الآن ومن حيث أن اللّغة ذاتها لحم واللحم خِطابيٌّ أيضا ومن حيث أن اللحم هو البُعد والعمق والكثافة القائمة بين الرّائي والمرئي بحيث أن الذي يرى أشياء العالم لا يختلط بها ولا يستغرقها. « فالقرب والبعد بين الرّائي والمرئي يتقوّمان... من حيث هما تفريعات عن نسيج واحد، بحيث أنه مع عدم تماهيهما فإنهما متضمّنان في نفس العمومية وفي نفس ظاهرة المرئية. إنه هذا اللحم المشترك هو المكوّن لمرئية الشيء كما لجسدية الذات الرّائية»[5]. ولو استعرنا صورة من علم النبات لقلنا إن هذا الإنشباك بين الرّائي والمرئي هو كالعشْقة تمتدّ وتتسامق وتلتفّ

1- Merleau-Ponty, EP, p.238

2- Merleau-Ponty, SNS, p.165

3- يذهب مرلو-بونتي في الصفحتين 164 و165 من المرئي واللامرئي إلى أن الأمر بين الإنسان والعالم لا يتعلّق بنوع من التّطابق أو الإنصهار أو التلاحم. ذلك أن المباشر ذاته يبقى في الأفق ويجب أن نفكّر فيه على هذا الأساس. وإذا كان ثمّة تنافذ بين الحاس والمحسوس فليس ثمّة أسبقية بل تآنٍ دون انصهار أو انطباق، وإنما الأساسيّ هو الإنفلاق والإلتفاف والإسترداد. فالعالم ليس موضوعا، والمعيش ليس مسطّحا والأصليّ متشعّب في اتّجاهات مختلفة، ومع ذلك ومن وراء كثرة الإحساسات يظلّ هذا الحاس-المحسوس واحدا، ويظلّ العالم واحدا أيضا رغم تنوّع مداخله.

4- Socrate Délivoyatzis, «La chair et/ou la radicalisation de la pensée chez Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص151

5- Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص189

على السياج أو الجدار أو الخشب المعشّق[1]. الإنشباك ليس علاقة وصل بين موجودين تامَّيْ التكوين، وإنما هو تساند واستحضار وتنادي دون انصهار تنتفي فيه الفواصل بين الأجساد والذوات. فعل الإنشباك هذا والذي يتعيّن في اللحم يكون سابقا على التردّد أو حتى على التناقض بين الفعل والإنفعال[2].

«الإنشباك هو حقيقة التناغم المسبق، (بل) إنّه أكثر دقّة منه: التناغم المسبق يقوم بين وقائع محلية-مفردة، أمّا الإنشباك فيصل بين مجموعات موحّدة من قبل في اتّجاه المغامرة وكأنّه يصل بين الوجه والقفا»[3]. غير خفيّ ما في هذا التعريف من إشارة إلى ليبنيتز وهي إشارة تصحيحية "للمونادولوجيا" الليبنيزية، التي لم يغفل مرلو-بونتي على الإستفادة منها لكن مع تطويعها وتخليصها من شوائبها الجوهرانية والأنطو-ثيولوجية. فما يستبقيه مرلو-بونتي من هذه المونادولوجيا هو أن كلّ رؤية للعالم هي ذاتها عالم وأن ما هو خاصّ بأيّ واحد هو عامّ بين الجميع وأن "المونادات" تكون في ما بينها وفي ما بينها وبين العالم في علاقة تعبيرية مع أنها تتمايز في ما بينها وعن العالم كمنظورات. أمّا ما يستبعده مرلو-بونتي فإنّما هو الإله الليبنيزي الذي تصدر عنه المونادات وكأنّها أفكار، ثمّ المونادولوجيا من حيث هي منظومة مونادات-جواهر، كما يستبعد تعبير العالم عن ذاته فينا وكأنّه ناتج عن التناغم بين موناداتنا والمونادات الأخرى. وفضلا عن كلّ ذلك فإن التناغم المسبق شأنه شأن مذهب المناسبات أو العلل الظرفية أبقى على الموجود في ذاته لتكون الرّابطة بيننا وبينه رابطة جوهر بجوهر، وهي رابطة عائدة إلى علّة غريبة عن الجوهرين معا، هي الله[4]. لكن عند ليبنيتز إذا لم تكن أحوال الجوهر عائدة إليه فإن وجوده مع ذلك ليس عرضيا أو اعتباطيا وواقعيته ليست مستمدّة من إمكانه بل ممكناته أبعاد لواقعيته، وعليه فإن الله ذاته كأنه محكوم بسببية ما أوجد حتى وإن كان وجود الشيء إمكانا لم يعبّر بعد عن ذاته ولم يعكس العالم كلّه في ذاته. من هذه الجهة يكون التعبير عن الحرّية من صلب السببية، وإذا كان ليبنيتز يذهب إلى أن ثمّة متاهتين للفكر البشري: الأولى تتعلّق بتكوين المتّصل والثانية بطبيعة الحرّية[5]،

1- أنظر: François Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص88

2- يشير مرلو-بونتي في أكثر من موقع من المرئي واللامرئي إلى اللحم من حيث هو هذا الذي يرفع التعارض بين الفعل والإنفعال ليجعلهما كالوجه والقفا لنفس العملية. فهو يذهب في الصفحة 318 مثلا إلى القول « فعالية=انفعالية»، وفي الصفحة 323«الفعالية لم تعد نقيض الإنفعالية»، ونجد في الصفحة 326 أن اللحم هو « موقع انبثاق رؤية انفعالية تحمل فعالية»

3- Merleau-Ponty, VI, p.315

4- أنظر نفس المصدر، ص276

5- أنظر: Leibniz, *Discours de Métaphysique*, Vrin, Paris1986, §X, p.39

فإنّما ليردّ على الذين يتّهمونه بأنه لم يترك أي مجال للإمكان، لذلك نجده يميّز بين الحقائق الضرورية والحقائق الممكنة أو المحتملة. الأولى هي التي يكون مقابلها مُحَالا وهي متعلّقة بالماهيات، أما الثانية فتتعلّق بوجود الأشياء وبالزمن دون أن يعني إمكانها انعدام أسبابها فالله ذاته يعرف سببيا. إذن السببية الموجِّهة للفعل هي التي تحفظ الحرّية وهي توجيه دون إلزام[1]. وإذا كان «الجوهر الفرد يتضمّن وبشكل نهائي كل ما يمكن أن يحدث له»[2]، وإذا كان «كل جوهر هو أشبه ما يكون بعالم كامل» وهو يعبّر عن تكثّر العالم رغم وحدته التي لا تتجزّأ، والأمر في ذلك شبيه «بمدينة تُصَوَّرُ بوجوه مختلفة تبعا لاختلاف مواقع الذين يشاهدونها. فإنّه هكذا يتكثّر العالم بوجه ما بقدر ما يوجد من جواهر»[3]. فالجوهر الفرد لا داخل ولا خارج له، إنه يعبّر عن ذاته ولكن في نفس الآن عن الكلّ اللانهائي. وإذا كان العالم موجودا لا لأنّه الأفضل بل على العكس من ذلك إنه الأفضل لأنه موجود على ما هو عليه[4] فإن كليته هي التي تمكّن من إنجاز المستجدّ وتحرّر القوى الذاتية الحقيقية في الحاضر، ولأن فرديتي تشمل كل ما أنا بصدد فعله فإنها تتضمّن أيضا كل ما دفعني إلى ذلك الفعل وكلّ ما ينتج عنه وليس في ذلك نفي للحرّية الإنسانية أو قول بجبرية مطلقة أو دعوة إلى طمأنينة غبية وإنّما هو إتّجاه إلى الفعل، لذلك يحذر ليبنيتز من المتاهتين اللتين كنا أشرنا إليهما: متاهة المتصل ومتاهة الحرّية ليؤكّد على توجيه النظر إلى القرار الصّائب الذي يمكّن من الفعل[5]. والإهتمام بالفعل يترجَمُ على صعيد الزمن بالإهتمام بالحاضر. فالحاضر وهو يحمل المستقبل والماضي ليس حتمية بل هو هذه الدّاخلية التي تشكّل الحرّية ذاتها، ذلك أن الحاضر الحيّ متغيّر بالضرورة في امتداده وفي كثافته[6]. وإذا كان كلّ جوهر «يعبّر –وإن بشكل غامض– عن كلّ ما يحدث في العالم، في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل»[7] فإن الإمتداد في الاتّجاهين يتبأّر في الحاضر الذي لا يكفّ عن الإنقسام. والإلحاح الليبنيزي متجه إلى الفعل وليس إلى

---

[1]- أنظر: Leibniz, *Essais de Théodicée*, Garnier Flammarion, Paris1969, 1ère partie, §45

[2]-Leibniz, *Discours de métaphysique*, §XIII, p.42

[3]-نفس المرجع، §IX، ص37، ويعبر ليبنيتز عن نفس الفكرة في الفقرة14، ص48 من نفس الكتاب

[4]-أنظر: Gilles Deleuze, *Le pli*، مرجع مذكور، ص92

[5]-يذهب ليبنيتز إلى أنه «كما أن الهنداس ليس في حاجة إلى إرباك فكره بدخوله في متاهة تَشَكُّل المتّصل، كذلك فيلسوف الأخلاق أو المشرّع أو السياسي ليسوا في حاجة إلى الإنشغال بالصعوبات المتولّدة عن التوفيق بين حرّية الإختيار وبين العناية الإلهية» والذين يتيهون في مناقشة القضاء والقدر والحرّية وهم يقبلون على إنجاز أعمال مهمّة، يخطئون فعلا بل ويمنعهم ذلك من اتخاذ قرارات صائبة أو التوجّه إلى اهتمامات ضرورية (أنظر: Leibniz, *Discours de métaphysique*, §X, pp.39-40)

[6]-أنظر: Gilles Deleuze, *Le pli*، مرجع مذكور، ص96

[7]-Leibniz, *Discours de métaphysique*، مرجع مذكور، §XI، ص38

التأسيس كما هو الحال مع ديكارت، فالبحث في الأساس بحث عقيم وبالتالي لا طائل من البحث عن يقين أوّل كالكوجيتو أو النفس أو الأساس مهما تنوّعت أسماؤه ومن يدخل هذه المتاهة تختلط عليه السّبل ويعجز عن المعرفة شأن عجز الذين يلهيهم الجدال في القدر والحرّية عن الفعل[1]. فبالفعل يحقق كلّ موجود فضيلته، نعني قدرته وتميّزه الذي يخصّه والذي به تمارس كلّ طبيعة نشاطها المخصوص الذي يجعلها تمتدّ وتتحوّل نحو الأفضل، لكن كلّ جوهر ليس هو فقط عرضة لما يمارَس عليه من خارجه بل هو يحمل في ذاته إمكان انفعاله. فالفكر بما يريد ويتعقّل هو فعل، وبما يدرك حسّيا أو يستشعر هو انفعال. والجسد، ما يحدث عنه وما يحدث له هما فعله وانفعاله في انخراطه بين بقية الأجسام التي تتعاطف معه وكأنها تنتمي إليه بشكل ما[2]. هذا الإستئناس وهذه "العمومية" وهذا التصالب بين الفعل والإنفعال هي الخصائص التي تنطبق على الحرّية ذاتها التي «لها عموميتها، وهي مدركة كعمومية: الفعالية لم تعد نقيضا للإنفعالية. ومن هنا الروابط اللحمية من الأسفل كما من الأعلى وفي الحدّ الدّقيق الذي هو الإنشباك»[3]. فالأمر لم يعد متعلّقا بحرّية مطلقة على شاكلة الإيجاد من عدم أو بانخراط في وضع عامّ وفي حدث مشترك ماضينا هو الذي يلزمنا به ويجبرنا عليه وإنّما الحال في الحرّية كالحال مع اللّغة، فمن يتلفّظ تحدّه حروف وقواعد لغته ولكنه هو الذي يقول الكلمة ويركّب الجملة وكأن لا أحد قالها من قبله، وإذا كان الآخرون يشاركونه هذه "العمومية" الأولى فذلك لا يؤدّي إلى إلغاء القوام الأنطولوجي لا للذات الجسدية ولا للآخرين وإنما جميعهم كمناخات ونتوءات وتضاريس لا كـ «وجود أفقيّ مطلق»[4] يصبح معه التاريخ أليسا والوجود صقيلا تنعدم فيه الحركة وتغيب الأصوات وتذوي الأجساد. فـ «باستبداله إله ليبنيتز بلحم العالم... يعترف مرلو-بونتي للحم بمنزلة رَحِمية، ويخصّ الكينونة البرّية بالإنفعالية المتوهّجة للمدرَك»[5] وبهذا الشكل تكون «العوالم الممكنة تنويعات لهذا العالم (الذي هنا)، العالم السّابق للمفرد والجمع. وليس في ذلك قول بحيوية المادّة. فعلى العكس من ذلك، القول بحيوية المادّة هو مَفْهَمة، ووضع خاطئ في مستوى

1- انظر نفس المرجع، X§، ص40

2- انظر: نفس المرجع، الفقرتان XV-XIV

3- Merleau-Ponty, VI, p.323

4- نفس المصدر ونفس الصفحة

5- Henri Maldiney, «Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص 80

الموجود-التفسيري لمسألة التجربة التي لنا عن الحضور اللحمي»[1]. ولعل مرلو-بونتي يكون قريبا هنا ممّا ذهب إليه كانغيلام في بيانه أنّه «ينبغي على عقلانية معقولة أن تحسن الإعتراف بحدودها وأن تستوعب شروط ممارستها. فالعقل لا يمكن تطبيقه على الحياة إلاّ معترفا بأصالة الحياة. إن فكر الحيّ يجب أن يأخذ من الحيّ فكرة الحياة»[2]. مثل هذا الموقف يختلف في آن عن الحيوية وعن الآلية. فالأولى «تعبّر عن الضرورة الدّائمة للحياة في الحيّ» والثانية «تترجم عن الموقف الدّائم للكائن الإنساني قبالة الحياة». الأولى «غائمة وغير مُصَاغَة كمطلب» والثانية «صارمة وحاسمة كمنهج»[3]. لذلك تتجاهل الحيوية كما الآلية الحياة كتجربة، أي من حيث هي ارتجال واستعمال للمصادفات، ومحاولة في كلّ الإتجاهات»[4].

إن مفهوم اللحم كما يستخدمه مرلو-بونتي مفهوم محيّر ومربك حقّا حتى أنه يخيّل إلينا بدءا أنه مجرّد إستعارة لغوية أو نتاج إبهار أسلوبيّ أو عملية تلاعب لغويّ[5] ولكن الأمر ليس كذلك فليس لفيلسوف أن يصرف جهده للإستعارة وألَقِ الأسلوب والتأنّق اللغوي -وإن كان ذلك بعض ما تتطلّبه الكتابة-. إن مفهوم اللحم يعبّر عن انفتاح الوجود وعن الإلتفاف الذي يعود به الوجود على ذاته ولذلك يمكن فهمه «كتحديد للموجود جملة وكحضور للذات يتأكّد عبر الجسد وكتعيين للوسط الرّحميّ الذي يغمر الجسد والعالم»[6]. إنّه ليس استعادة لمفهوم الجوهر أو لوجود الموجود أو للماهية المشتركة للموجودات وإنّما هو هذا المجال الذي لا تتملّك فيه الذات العالم وإنّما تقاربه وتنفتح عليه ولا يكون فيه العالم مادّة أو موجودا

---

[1]- Merleau-Ponty, VI, p.304. تُعلّقُ فرانسواز دستير على موقف مرلو-بونتي هذا بقولها إنّه «إذا كان ثمة انجذاب من المدرك إلى المدرَك فليس ذلك بمعنى القول بحيوية المادّة على الطراز الليبنيزي الذي يتعرف في كلّ شيء على وعي نائم أو مخدّر، على وعي خالص لأفق لم يتفكر بعدُ بذاته كأنا». إن الإنجذاب أو التعاطف كما يفهمه مرلو-بونتي ليس سبيلا إلى كشف الأصيل الذي لا ينعطي مباشرة للفكر، وليس هو وجه غير مكتمل لما هو يقيني، وإنما هو مرادف الإدراك الذي هو أيضا لا-إدراك، وإذا كان هوسّرل ترك للمونادولوجيا الليبنيزية حظوظها مبيّنا كيف أن الموناد تتحول من مرحلة النموّ إلى مرحلة الإنغماد أو التجانس لتصبح "فكرا" يعي ذاته كوحدة عليا (IdeenII, p.161) فإن اللحم عند مرلو-بونتي ليس هو المادّة (VI, p.183, p.191) والتعاطف ليس حميمية وعي بالذات وإنما هو حضور للذات التي لها عالمها وجسدها والتي حضورها لذاتها هو في نفس الآن غياب وخواء (أنظر: Françoise Dastur, «Monde, chair, Vision»، مقال مذكور، ص ص132-133)

[2]- Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris1989, pp.12-13

[3]-نفس المرجع، ص86

[4]-نفس المرجع، ص118

[5]-أنظر: Françoise Dastur, «Monde, chair, Vision»، مقال مذكور، ص218

[6]-Marcel Gauchet, «Le lieu de la pensée»، مقال مذكور، ص20

لذاته[1]. اللحم «ليس اتحادا أو تركيبا لجوهرين»[2] وإنّما هو ولادة متآنية والتفاف للمرئي على المرئي وتآخذ بين الذات والعالم وبين النفس والجسد وبين اللّغة والفكر، بل لعلّه ما به يصبح الجسد صورة النفس أي أنه تعبيرتها الجغرافية والفيزيائية والدّينامية. الجسد هو خارطة النفس التي تنبسط فيها مختلف جوانبها، «إذا كانت النفس هي الفكرة فالجسد هو الكتاب الذي يعرضها ولكنه كتاب لانهائي يعكس مختلف جهات النفس التي تتقبّلها هي ذاتها من أنفس أخرى معروضة في أجساد أخرى[3]. على نفس الشاكلة تكون العلاقة المضاعفة بين اللغة والفكر وبين اللغة والمعنى[4]، لذلك نجد مرلو-بونتي يتخذ موقفا مناهضا للتقليد الفلسفي إزاء علاقة الفكر باللّغة منذ أولى دروسه بجامعة السّربون سنة1949[5] وهو ما سيعمّقه في آخر

---

[1]يقول مرلو-بونتي في **العين والفكر** :«إنّ الرّائي، إذ يغوص في المرئيّ بواسطة جسمه الذي هو نفسه مرئيّ، لا يستولي على ما يرى: إنه يقرّبه فقط بواسطة النظرة، ويُطلّ على العالم. وهذا العالم، الذي يكون الرّائي جزءا منه، هو من ناحيته ليس عالما في ذاته أو مادّة» (OE, pp.17-18). من جهته يذهب كلود لوفور، إلى أن مفهوم اللحم هو المفهوم الأخير عند مرلو-بونتي، وهو كذلك لأنّه «يعطي اسما لما لا شكل له ولما لا موقع له ولما لا يستند إلى أساس خفيّ ولا يفترض بالتالي الرّجوع إلى ذات تُظهره وتُنجز حركة الإكتشاف. ولأنّه يحمل لغز التمايز والإنعكاس، والتاريخ والمعاودة» (Claude Lefort, «Le corps, la chair», in *l'Arc* N°=46. 1971, p.13)

[2]-Merleau-Ponty. VI. p.185.

[3]-أنظر: Rafaël Pividal, «Leibniz ou le rationalisme poussé jusqu'au paradoxe», in *La philosophie*, sous la direction de F. Châtelet, tII, librairie Hachette, Paris1979, pp.168-169

[4]بخصوص علاقة اللّغة بالفكر، يقول مرلو-بونتي في توطئة **علامات** :«إنّنا ننهك اللّغة عندما نجعل منها وسيلة أو مدوّنة رموز للفكر، ونحرم بذلك أنفسنا من تفهّم غور الكلمات فينا، ومن تفهّم أن هناك حاجة وشهوة للتكلّم وضرورة لمخاطبة الذات منذ اللحظة التي نبدأ فيها التفكير، وأن للكلمات قدرة على إثارة الأفكار... وأنّها تضع على شفاهنا إجابات ما كنّا نعلم أنّا قادرون عليها... فكلّ فكر يأتي من الكلمات ويعود إليها وكلّ كلمة تنبجس من الأفكار وتنتهي فيها. ثمّة بين النّاس وفي كلّ واحد منهم تَنَبُت (végétation) لكلمات تعاريقها "الأفكار" (S, pp.24-25)، وفي العلاقة بين اللّغة والمعنى يذهب مرلو-بونتي إلى أنّه «علينا أن نقول عن اللّغة بالنسبة إلى المعنى ما تقوله سيمون دي بوفوار عن الجسد بالنسبة إلى الفكر: من أنه ليس هو السّابق ولا هو اللاحق... وكذا الأمر بالنسبة إلى اللّغة فهي ليست في خدمة المعنى ولكنها مع ذلك لا تتحكّم به، إذ ليس بينهما علاقة تبعية. فهنا لا أحد يأمر ولا أحد يطيع» (S, pp.103-104)

[5]في دروسه المتعلّقة بعلم نفس الطفل وبالبيداغوجيا، والتي أنجزت بين السنوات 1949-1952 بجامعة السّوربون، يؤكّد مرلو-بونتي في درسه الأوّل أن التقليد الفلسفي في وجهته الديكارتية والكانطية لا يعترف للغة بأية دلالة فلسفية. ففي التقليد الديكارتيّ لا إمكانية للإلتقاء بين الوعي واللّغة وإنّما يُلقى باللّغة خارج الوعي شأنها شأن الأشياء. فالكلمات المقولة أو المكتوبة هي ظاهرات فيزيائية، وهي رابطة عرضية وعارضة بين معنى اللّفظة ومظهرها، وحتى بالنسبة إلى مفكّر مثل سارتر الذي لا يُغفل مسألة الآخر فإنه يستحيل على اللّغة أن تضيف شيئا إلى الفكر والفكر لايدين بشيء للكلمة. ومع ذلك فإنّ الرّابطة بين فلسفة التمثّل وعلم النفس الآلي انفصمت اليوم إذ يتزايد الإعتراف حاليا باللّغة كعنصر ملغز بما أنّها لم تعد لا ذاتا ولا موضوعا، ولذا نتعرّف على

كتاباته مبيّنا كيف أن الإنسان كائنٌ صوتُه مرتبط بكتلة حياته، وهو يسمع اختلاجات هذا الصّوت من داخل ذاته. لكن إذا كان الواحد منا قريبا من الآخر الذي يتكلّم فإنه يسمع همسه ويحسّ جيشانه ويستشعر تعبه ويواكب فيه كما في ذاته الولادة المرعبة للصيحة أو الصرخة، وكما كان ثمّة معكوسية في اللمس والرؤية ثمة معكوسية لحركات النطق والسّمع، «هذه المعكوسية الجديدة وانبثاق اللحم كتعبير هما نقطة ارتباط التكلّم والتفكير في عالم الصّمت»[1]. فالكلمة لا تحدّدها دلالة أنا الذي أتحكّم بها كلّيّا ولا يحدّدها فكر وكأنها موضوع من موضوعاته وإنما هي هذا الذي يتجذّر في عظمة الصّمت، لا من حيث هو نقيضها أو من حيث هي ما يعمل على إلغائه والتغلب عليه، وإنّما من حيث هو "عنصرها"، فاللّغة «لا تحيا إلاّ بالصّمت»[2]، صمت لحم العالم الذي لا يكفّ الفيلسوف عن محاولة قوله.

مفهوم اللحم كما تابعناه إلى حدّ الآن في غموضه والتباسه وعسر تحديده، تبدّى لنا مع ذلك وكأنه هذه «الدّرجة الصِفْرُ»[3] أو النقطة القصوى التي تنعقد وتنحلّ فيها وانطلاقا منها كلّ الرّوابط. إنّه نقطة تقاطع وهو ملاء يسكنه الخواء وتعالٍ كأنه المحايثة أو هو التعالي الأفقي. اللحم هو تعبيرة هذه المفارقات في العالم كما في الإنسان، وقد مرّ معنا أنّه ليس مادّة وليس فكرا، ليس مبدأ وليس أساسا، ليس ذاتا وليس موضوعا وإنّما هو لغز « الرّابطة الموّلدية لأنا الذي أدرك بما أدرك»[4] وهو حبل مشيمة يجبر الفلسفة على «قلب علاقة أدوار الضياء والظّلمة»[5]. وإذا كان اللحم هو هذه النقطة الهاربة دوما والتي يعسر تحديدها وتعريفها فلأنّه أُلفة وتنافر للحرّيات وقدرة لا نهائية على الغنَى كما على التزوير والتضليل. وإذ قلنا إن اللحم هو تعبيرة المفارقات وتقاطع الثنايا فلأنّه «تمفصل الإدراك والتعبير والطبيعة والثقافة»، وهو المعين الذي ينهل منه «الظلّ والضوء كما الصمت والكلمة والجنون

حضور المعنى في الكلمة بما لها من قدرة دالّة، فكأن تحت كلّ لسان توجد بنية ما تحت لغوية هي التي تدلّنا على معمارية الزمن في هذا اللّسان أو ذاك، وهذه البنية ليست كائنة في وعي الذات ولا هي واقع خارجي، وهو ما يجعل مقام اللّغة غامضا وملتبسا. اللّغة غامضة في مهمّتها هذه التي تتمثّل في جعل كلّ ما سواها واضحا. إجمالا اللّغة ليست شيئا وليست فكرا. إنّها محايثة ومتعالية في نفس الآن (أنظر MPS, pp.9-11)

[1]- Merleau-Ponty, VI, p.190

[2]- نفس المصدر، ص167

[3]- نفس المصدر، ص314

[4]- نفس المصدر، ص153

[5]- نفس المصدر، ص18

والعقل» وهو الذي يفتح «البعد اللانهائي للرّغبة من حيث هو بُعد وجودٍ وفضاءُ أو مناخ تفكّر»[1].

اللحم كنقطة تقاطع وما ينتج عن ذلك التقاطع من مفاعيل هو الإسم الآخر للفرْق، وهو الذي يجعلنا نمرّ «من منطق الدّحض إلى منطق التضمّن ومن نحو التناقض أو التعارض إلى نحو الفرْق»[2]. والفرق الذي يعنيه مرلو-بونتي مختلف عمّا هو عليه عند هيغل وعند هيدغر، فهو ليس لحظة من لحظات الهوية ولا هو الوجود القائم وراء الموجودات قيام الخالق وراء المخلوقات ولا هو أيضا الفرق الذي لا يعترف إلاّ بذاته فيكون سلبا مطلقا ولا يتأكّد إلاّ من حيث هو المعوّض "الإيجابي" لنقيضه. إنّ الفرق الذي يعنيه مرلو-بونتي ليس هو التعارض بين حقيقة الوجود ومجموع وجوه التواجد، وهو التعارض الذي لا يعتبر الموجودات إلاّ من جهة تبعيتها للوجود ولا يمنحها سمة الوجود الواقعي التي تبقى امتيازا لواقعية الوجود. فعدم كفاية الواقع المتواجد ليس متأتّيا فقط عن ارتهانه بالزمن الذي يجعل تواجده مؤقتا وإنما هو نقص يحمله المتواجد في تكوّنيته ولا تنفع معه إضافات الماضي أو المستقبل، ولذلك يستحيل أن يعادل جمع الموجودات حقيقة الوجود. بهذا المعنى حتى وإن كان للتواجد أن يشير إلى الوجود فإنّه مع ذلك لا يشكل جزءا منه ويستمر التعارض بين حاضر هذا الموجود أو ذاك وبين الحضور الذي يعلن عن ذاته في هذا الموجود أو ذاك مع بقائه متخفيا ومحتجبا[3]. فعلى خلافِ هيغل لا يبحث مرلو-بونتي على التجاوز أو التخطّي الجدليّ وعلى خلاف هيدغر هو لا يبحث عن تسمية الفرْق بشكل مباشر[4]. ومرّة أخرى الفرْق الذي

---

[1] - Vincent Peillon, *La tradition de l'esprit*، مرجع مذكور، ص16

[2] - François Laruelle, «Du monde comme méthode», in *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris1988, pp.188-189

[3] يوجز كليمان روسّاي موقف كلّ من هيغل وهيدغر، ويذكّر بالإستشهاد الذي ينقله هيدغر عن هيغل ويثبته في الصفحتين 300-301 من مسائلI، حول كلية ما هو كلّي، وينتهي روسّاي إلى أن الأنطولوجيا الكلاسيكية اعتبرت الوجود (existence) مؤشرا على الكينونة (être) دون أن يكون جزءا منها، ولا يختلف الأمر كثيرا مع هيدغر الذي ما انفكّ يقابل بين الكائن والكينونة وبين حاضر هذا أو ذاك من ضروب الواقع وبين الحضور الذي يعلن عن ذاته فيها مع بقائه متواريا عن الأبصار (أنظر: Clément Rosset, *L'objet singulier*، مرجع مذكور، ص ص29-31)

[4] نجد في الصفحة 318 من المرئي واللامرئي القول التالي لمرلو-بونتي :«الأطروحة، النفي، نفي النفي: هذا الجانب، الجانب الآخر، الآخر غير الآخر. فما الذي أضيفه إلى قضية الهوية والغيرية؟ هو هذا: أن تكون الهويّة هي الغيرية المغايرة للغيرية، والهوية فرْقُ فرْق، وذلك: 1)لا يحقق التجاوز، فهو ليس جدلية بالمعنى الهيغلي، 2)وإنّما هو يتجسّد في نفس الموقع بشكل من الإنتشار والكثافة، إنّه الحيّزية». من جهته يذهب كلود لوفور لبيان الإختلاف بين مرلو-بونتي وهيدغر إلى أنه إذا كان للرّجلين نفس المقصد -وهو تعرية الفرق بين الوجود والموجود- فإن مرلو-بونتي، عوضا عن تسمية الفرْق، نجده يبحث عن «مباغتته في مفعوله وفي انفجار

يعنيه مرلو-بونتي ليس هو هذا "الفرقُ اللا-مبالي" أو الفرق المحض الذي يرتدّ في نهاية الأمر إلى نقيضه كما نجده في الكثير من الكتابات المعاصرة[1].

أن يُقِرَّ مرلو-بونتي الفرق فذلك أمر لا ريب فيه إذ «في غياب كلّ فرق لن يكون ثمّة توسّط ولا حركة ولا استحالة ونبقى في صلب الإيجابية»[2]. لكن الفرق ليس أيضا سلبا خالصا لأن السّلب المحض يرتدّ ضد ذاته فيُعدمها كما يُعدِم المختلف وهو في أفضل حالاته لن يكون إلاّ تراجعا نحو الإيجابية. فعسر تحديد الفرق من حيث هو الإسم الآخر للحم متأت من خطر الإنزلاق الذي يتهدّده باتّجاه الإيجاب أو السّلب ومن خطر المماهاة الكلية أو الفصل الكلّي بين الوجود والموجودات[3]. لذلك يقول مرلو-بونتي «إنّني لا أعارض بين كيف وكمّ ولا بين إدراك وفكرة -إنّني أبحث في العالم المدرك عن نوًى (بُؤَرٍ) لا مرئية للمعنى، ولكنها ببساطة لا تكون كذلك بمعنى السّلب المطلق (أو الإيجابية المطلقة لـــ "عالم معقول") ولكن بمعنى البعد الآخر، شأن انحفار العمق وراء عُلوٍّ وعرض، وانحفار الزمن وراء المكان »[4]. بهذا الإعتبار يكون مرلو-بونتي أقرب إلى مونتنييه منه إلى هيغل أو هيدغر أو سارتر، ويكون الفرق عنده أكثر جذرية وحيوية و"واقعية". وبالفعل يذهب مونتنييه إلى تأكيد وَهَن التشابه بين الأحداث. وإذا كان ثمة خاصية كلّية تجمع بين الأشياء فإنّما هي خاصيّة التنوّع والتّباين، وبسخريته المعهودة يشير مونتنييه إلى الفرق الذي يحكم المتشابه انطلاقا من مثال البَيْض الذي يستشهد به. فالمشابهة أيّا كانت قوّتها لا تصل إلى المماهاة بينما الفرق تأكيد

المحدّدات وفي تعالي الحسّيّ وفي تذبذب معنًى تَمَّتْ متابعته فعلا في صلب حقول وإن تعلّقت بنفس الوجود فإنّها تبقى مخصوصة ومتغايرة». إن مفهوم اللحم الذي يطبقه مرلو-بونتي «على المرئي وعلى العالم وعلى التاريخ ليس له أيضا ما يعاد له في الفلسفة الهيدغرية»» فهو يشهد على طريقة جدّ متفرّدة للفيلسوف بها يستعيد المحسوس أنطولوجيا وبها تنتقش حسّيا علاقتنا بالوجود في اللّغة الفلسفية (أنظر Claude Lefort, *Sur* [illegible] *colonne absente*، مرجع مذكور، ص110)

[1]-يلاحظ دريدا أنّه «بحرصنا على إدخال النّقاء ثانية في صلب مفهوم الفرق فإننا نعود به إلى عدم الفرق وإلى الحضور المليء» (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*، مرجع مذكور، ص366، هامش1)

[2]-Merleau-Ponty, VI, p.126. في نفس الإتجاه يذهب جاك رولان دي رنفيل إلى أنه «في موقع بدون فوارق لن يكون ثمّة شيء ولن يحدث شيء وإنما تتماهى كل الأشياء وفي الحال يُجمّد مشروع الإنية (ipséité) في الهوية بل قد ينتفي حتى تجريبه ولا شيء يترك مكانا للسّلب ولانبثاق المعنى، وعلى العكس من ذلك يكون اللاّتماثل تكوينيّا فهو الذي يُظهِر المعنى لأنه بتحطيمه للتوازن البدنيّ يستثير سلسلة من إعادة التوازنات المولّدة لانخرامات ولتوازناتٍ جديدة» (Jacques Rolland de Renéville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص ص66-67)

[3]-أنظر: Socratis Délivoyatzis, *La dialectique du phénomène*، مرجع مذكور، ص284

[4]-Merleau-Ponty, VI, p.289

للمغايرة[1] والمغايرة انفتاح للكثرة بل وحتى للاّنهائيّ اللاّمفصول عن النّهائيّ إذ العلاقة بينهما كالعلاقة التي كنّا أشرنا إليها آنفا بين الإندماج والتّفضية وبين الفعل والإنفعال وبين الإتّصال والإنفصال وبين الألفة والغربة. لذلك نجد مرلو-بونتي يؤكّد على لانهائيّ حيّ، «لا تناهي الوجود الذي يهمّني هو تَناهٍ **فاعل** وكادح: **انفتاح العالم المحيط**. فأنا ضدّ النّهائية بمعناها الأمبريقي، أي كوجود فعليّ له **حدود**، ولذلك أنا مع الميتافيزيقا، إلاّ أنّها لا توجد في اللانهائي أكثر ممّا توجد في النّهائية الفعلية»[2]. لا يتعلّق الأمر هاهنا بحنين مُوجع للميتافيزيقا وللأنطولوجيا التّقليديتين، وهو حنين لم يتمكّن مرلو-بونتي من الشّفاء منه على عكس سارتر كما يذهب إلى ذلك بيار تروتنيون[3] وإنّما يتعلّق الأمر بتفكّر مُتأنّ وبمواجهة فعلية تعيد النّظر في الميتافيزيقا والأنطولوجيا معا بغية تجذيرهما في لبّ "المحسوس" وفي شمولية التجربة وفي "لحم التاريخ"، تجاوزا لمختلف وجوه الثنائيات وتأكيدا لِمَسار المُضيّ بعيدا في غوْر اللاّتطابق. فكيف لهذا الفكر أن يكون مريضا بماضيه أو حزينا لــ "زمن ضائع" وهو الذي لم تُحزنه إخفاقاته وكان يفهم «الزمن كتصالب»[4]؟ إجمالا، العلاقة بين النّهائي واللاّنهائي ليست علاقة انتفائية واللانهائي ليس هو ما يربو على كلّ موجود وإنما كأنه هذا الذي يحضر من قبل هنا دائما أو كأنّما هو الوجود الذي هو لذاته وعدُ أو عهدُ ذاته، و«الإستنجاد بمفهوم اللّحم يعني في النّهاية تجاوز التّقابل المباشر بين النهائي واللانهائي... الإستنجاد بمفهوم اللحم هو التفكير باللانهائي على أنّه الإنفتاح ذاته عوضا عن إعادة تشكيل هذا الإنفتاح انطلاقا من ثنائية اللانهائي والنّهائي التي يُشَوّهُ فيها هذا وذاك»[5].

إذن، اللحم لا هو اللانهائي ولا هو النهائي ولا هو مجرّد حصيلة الجمع بينهما، إنه أشبه ما يكون بــ "الإيروس" الأفلاطوني. إنّه كائنُ وَسَط أو وسيط لكنه ليس ساكنا ولا يستوطن الوسط لأن تلك منزلة للظنّ أو بادئ الرّأي كما حدّدها الكتاب الخامس من الجمهورية من حيث أن بادئ الرّأي «وسط بين وضوح العلم وظلمة الجهل»[6]. إن وظيفة إيروس وظيفة دينامية وهي حبك الأواصر ونسج الرّوابط وإشاعة الحياة والترحال بين الأرض والسّماء. إنه يقف في مفترق الطّرق، وإذا كانت حركته حركة ذهاب وإياب فإن

---

[1]- أنظر: Montaigne, *EssaisIII*، مرجع مذكور، الفصل13، ص275

[2]- Merleau-Ponty, VI, p.305 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

[3]- أنظر: Pierre Trotignon, *Les philosophes français aujourd'hui*، مرجع مذكور، ص51

[4]- Merleau-Ponty, VI, p.321

[5]- Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*، مرجع مذكور، ص201

[6]- Platon, *La République*، مرجع مذكور، الكتاب الخامس، 478ج-479ب

ارتقاءه العمودي تصحبه دوما حركة اهتزازية كما يقول جنكلفيتش[1]. فإيروس هرمينوطيقي، فيه تلتقي الرّغبة والكلمة. لكن «في التفكّر الأفلاطوني بالحبّ يهتم التساؤل بالرّغبة التي يجب الوصول بها إلى موضوعها الحقيقي (الذي هو الحقيقة) والتعرّف على الرّغبة ذاتها على ما هي عليه في كيانها الحقّ»[2]، بينما مفهوم اللحم عند مرلو-بونتي هو فعل تجسيد سيثير صعوبات وتساؤلات حول دلالته ومأتاه. فالأب غزافيي تيليات يذهب إلى أن هذا المفهوم قريب من اللّغة الدّينية[3]، بيار تروتينيون يقول :«إن أسطورة الكلمة التي أصبحت لحما والمتأتّية من المسيحية، والأسطورة اليونانية لإيروس من حيث هو قدرة كلية، تتوحّدان كما كان شأنهما طيلة عشرين قرنا من الميتافيزيقا. ومن هذه الوحدة يستخرج مرلو-بونتي كلّ الإستتباعات»[4]. جيل دي لوز من جهته سيذكّر بقيمة مفهوم اللحم عند هوسرل وهيدغر ومرلو-بونتي، مشيرا في نفس الآن إلى أن كتاب فوكو، **اعترافات اللحم** -والذي لم ينشر بعد- قد يفيدنا بخصوص الأصول العامّة لمفهوم اللحم وبخصوص قيمة هذا المفهوم عند آباء الكنيسة. ولا يخفي دي لوز دهشته إزاء استخدام الفينومينولوجيا لمفهوم اللحم. «إنها لحمية غريبة هي التي تُلهم هذا التحول الأخير للفينومينولوجيا وتلقي بها في لغز التجسّد، إنّه (اللحم) مفهومُ وَرِعُ وشبقيّ في نفس الآن، وهو خليط من الشهوة والدين، ولعلّه بدون هذا الخليط ما استطاع اللحم أن يستمر متماسكا بقدرته الذاتية»[5]. هنري مالديناي يذهب بمفهوم اللحم إلى

1- أنظر: Vladimir Jankélévitch. *Le pur et l'impur*، مرجع مذكور، ص262

2- Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*. Gallimard. Paris1984. p.267

3- أنظر: Xavier Tiliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*، مرجع مذكور، ص106

4- Pierre Trotignon, *Les philosophes français aujourd'hui*، مرجع مذكور، ص60

5- G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est- ce que la philosophie?*، مرجع مذكور، ص169. في الصفحات 169-174 من: **ما الفلسفة؟** يبيّن دي لوز وغتاري اختلافهما عن الفينومينولوجيا التي جعلت من اللحم القاعدة التي تشكّل كيان الإحساس، ويتساءلان إن لم يكن العكس هو الأجدى، أي أن يكون اللحم هو الذي يحمله مركّب أو كتلة الإحساسات لينتشر في قوى حيوية أخرى؟ اللحم ليس هو الإحساس وإن كان يشارك في تبدّيه. ما يشكل الإحساس هو الصيرورة، وهذه المنطقة التي لا تمييز فيها بين البهيمة والإنسان. اللحم هو محرار الصيرورة. وهو شديد الليونة والإحساس هو الذي يوفّر للحم دعامته. فالعسر ليس في ضمّ الأيدي (يمكن أن يكون في ذلك إشارة إلى اليد اليمنى التي تلمس اليد اليسرى، فتكون لامسة -ملموسة- وهو المثال الذي كثيرا ما استخدمه مرلو-بونتي في **العين والفكر** وفي **المرئي واللامرئي**) وإنما في ضمّ المستويات أو السّطوح. ما يشكل الإحساس هي العناصر الثلاثة التالية: الصيرورة والدّعامة والكون، لنكون إزاء "حساسية كونية" هي الإفصاح الحسّي عن القوى اللامحسوسة التي تعمّر العالم، تؤثر فينا وتشكّل صيرورتنا. الإحساس هو مركّب القوى الغير-إنسانية للكون والصيرورات الغير-إنسانية للإنسان والبيت الملتبس الذي يتم فيه التبادل والتلاؤم، ومن هنا الرّابطة بين النهائي واللانهائي وبين الإقليم واللاتأقلم وبالتالي تأكيد التنوّع اللانهائي للامتناهيات. الفرق واضح إذن بين

خارج حدود الفكر الغربي، ويصل به إلى مدى ابعد من المدى الذي ذهب إليه كلّ الذين كنا نذكرهم منذ حين، ليقيم قرابة بينه وبين "الطاو" الصيني. ففي "الطاو" ثمة رجوع إلى الطّفولة وإلى "الوجود الخام"، وثمة معكوسية بين المدرِك والمدرَك حيث يكون "الخلاء هو الموقع الوظيفي أين يتمّ التّغير"، وبالمثل فإن مفهوم اللحم عند مرلو-بونتي يشير إلى هذا اللاشيء الذي هو أيضا الموقع الوظيفي للتغير، فكأنه التعالي الناتج عن الظهور. وبالإجمال فإنه في "الطاوية" كما عند مرلو-بونتي، «الفعل مساول للإنفعال»[1]. وبالفعل لعلّ القرابة بيّنة. فالطاو هو "القانون الطبيعي" وهو "النّبع الذي لا قرار له لعشرة آلاف شيء"، هو هذا الذي لا يُستَوْعَب جوهرُه وهو المختبئ في الأعماق وهو الحاضر أبدا ولا يُعرف مأتاه[2]، بل هو "ما لا اسم له" فهو «ظلمة في داخل ظلمة، هي البوّابة لكلّ المجهول»[3]. إن القرابة بين مفهوم اللحم ومفهوم الطاو قد نجد أيضا ما يدعمها في ما كنّا أشرنا إليه في بداية هذا الفصل من قرابة بين مرلو-بونتي والماقبل-سقراطيين وبين مفهوم اللحم والعنصر، وفي ذلك إشارة إلى هذا "الشيء العام" الذي يكشف «أن لاشيء أعمق من التّجربة التي تخترق جدار الوجود... وأن الذين يأخذهم الشغف والرّغبة إلى عند هذا الوجود، يعرفون كلّ ما يجب أن يُعرف»[4]. ولسنا نعني بذلك أننا نتقدّم في علاقتنا بالوجود من الوضوح إلى الوضوح، ذلك أن «اللحم ينعت وجود المعنى كمعنى تائه ومجازي، وكنداء لرؤية هو الذي يوقظها مع أنه يتضمّنها من

مرلو-بونتي الذي يعتبر اللحم "مبدأ مجسّدا" وبين دي لوز وغتاري اللّذيْن يعتبران اللحم هو الكاشف الذي يضيع ويغيب في ما يكشف عنه، أي في مركّب الإحساسات

1- أنظر: Henri Maldiney, «Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص ص78-79

2- أنظر: لوتسو، **الطريق إلى الفضيلة**، ترجمة علاء الديب، دار سعاد الصباح، الكويت/القاهرة1992، ص10

3- لوتسو. نفس المرجع، ص6. ألا يكون مفهوم اللحم عند مرلو-بونتي قريبا من هذه الظلمة أو من هذا الشّواش أو على الأقلّ من هذا الخلاء الذي يتيح الحركة والفعل والنفع كما تتحدث عنها الطاوية (Taoïsme)؟ «ثلاثون شعاعا تلتقي في محور العجلة، ولكن الفراغ الذي في قلب المركز هو الذي يجعلها نافعة، أصنع من الطين إبريقا، الفراغ الذي بداخله، هو الذي يجعله صالحا للشرب فيه... بعض المكاسب تأتي من الوجود، أمّا النفع الحقيقي فينبعث من اللاوجود» (لوتسو LaoTsu، نفس المرجع، ص18). لكن مع ذلك يبقى هذا الفارق في فهم "اللا-شيء" أو العدم بين الطاوية ومرلو-بونتي. فعند هذا الأخير، العدم هو أحد القطبين لمعكوسية داخلية، بينما في الطاوية تبدو العلاقة على شاكلة علّية. إذ «العشرة آلاف شيء تولد جميعا من الوجود، والوجود يولد من العدم» (لوتسو، نفس المرجع، ص78، مع تحوير محدود في الترجمة). بالإمكان الرّجوع كذلك في مبادئ الطاوية إلى ما يعرضه هيغل (أنظر: Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduit par J. Gibelin, Gallimard, Paris1954, T2, pp.97-99)، وكذلك Louis Lavelle, *Panorama des doctrines philosophiques*، مرجع مذكور، ص ص21-31)

4- Merleau-Ponty, S, p.31

قبل بمعنى ما، لكن دون أن يتمركز فيها أبدا بشكل تامّ»[1]، وكما الأمر مع المعنى كذلك الحال مع الحرّية، فمفهوم اللحم هو الذي يمنع من اعتبار الحرية «نموذجا للا-نهائي»[2] أو لهذه الإطلاقية المتجمّعة وراء كل الأحداث والحدود، لذلك يبقى التفكير في اللحم إلغاء للأشباح ويبقى اللحم ذاته انفتاحا وأفقا، فهو وإن كان نظاما وكلاّ وقدرة إلاّ أنّه يظلّ فيه للمتناهي نبله[3] ولا تخسر فيه الأرض مراسيها.

---

[1]- Renaud Barbaras. *De l'être du phénoméne*، مرجع مذكور، ص198

[2]- Merleau-Ponty, RC, p.126

[3]- «ثمّة نبل للمتناهي» (N, p.61)

الفصل الثالث

الأرض

1. الأرض – الأمّ
2. الأرض تربة التّواصل

الفصل الثالث

الأرض

1. الأرض – الأمّ

الأرض مركز العالم وعموده والأرض بيت الآلهة ورَحِمُ الممكنات والأرض مصدر الحركة والسّكون إذ هي أرومة ومَعْلَم والأرض «فردوس المعنى» وموطن الإستضافة وليست جسما أو مجرّد فَلَك من الأفلاك بل هي الفُلْكُ. هو ذا بعض التّوْصيف الفينومينولوجيّ للأرض. لكن أمازال لنا أن نتحدّث عن الأرض بمثل هكذا صيغة بعد الثورة الكوبرنيكية؟ قد يبدو هذا الموقف الفينومينولوجيّ موقفا «مجنونا ومناقضا لكلّ معرفة علمية... (لكن) حتّى إذا كان يمكن أن يوجد في محاولتنا (هذه) أعجب جموح فلسفي فإنّا لن نتراجع إزاء ما يترتّب عن بلورتنا لضرورات كلّ انعطاء معنى للموجود وللعالم»[1]. هي ذي إجابة هوسّرل عن كلّ الطّعون الممكنة وهي طعون يُدرِك أنّها ستطال موقفه لا محالة ومع ذلك نراه مصرّا على عدم التّراجع وعلى المضيّ بعيدا باتّجاه الذي كان قبل كوبرنيك من حيث إنّه الذي مايزال مستمرّا بعده أيضا. وبالفعل فقد ذهب ميشال سار إلى القول إنّ « هوسّرل يصف تاريخا خاليا من العلم إلى حدّ الخلط بين طبقة ماقبل علمية وطبقة علمية... ويكتشف الأرض كنقطة أصلية ثابتة وكمرجع متعال»[2]. وإنّا لنعجب من مثل هذا النقد الذي يقدّم هوسّرل في صيغة الجاهل بالتحوّلات العلمية وبالتالي يقدّم الفينومينولوجيا كفلسفة ساذجة وغير واعية بالتّراكمات إلى حدّ خلطها بين العلميّ والماقبل علمي. مثل هكذا نقد يمنعه منزعه الوضعويّ من الإلتفات إلى انعطاء المعنى وإلى هذا الذي وقع خسرانه مع الفيزياء وعلم الفلك الكلاسكيين ويعزّ عليه بالتالي سلك السّبيل الثالثة «بين مؤسّسات العلم وروابي الصّمت»[3] وفق عبارة لميشال سار ذاته أتت متأخّرة لتؤكّد أن «الحضور الدّائم والفائق القدَامة

---

[1] E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, traduit par Didier Franck, Minuit, Paris1989, p.28.

[2] Michel Serres, *Hermès I, La communication*، مرجع مذكور، ص112

[3] Michel Serres, *Le tiers-instruit*، مرجع مذكور، ص143

لأرضنا، على الأرض، يبيّن أنّه في هذه العتبة الزّمنية المكرورة دون انقطاع في تطوّرنا كانت الكلمة الأخيرة دائما للأرض حيث يتراجع كل نفوذ أمام الأمّ»[1].

هاهو إذن واحد من الخطابات الإبستيمولوجية يعود إلى الأرض-الأمّ معترفا رغما عنه بالتّوصيف الفينومينولوجيّ للأرض بطبقاتها الرّسوبية السّابقة على كل البناءات النّظرية، الأرض التي هي موطن الذوات وتربة الحقيقة ومبدأ المُقبل من المعرفة والثقافة ومُزْدَرَعُ كلّ إنْبات للمعنى وفضاء اللّقاءات والصّراعات. وحتّى لو عدنا في فهم الأرض إلى الأسطورة فما ذلك لأجل وضع الأسطورة موضع مقارنة مع العلم -وهو ما فعلته الوضعية- ولا لأجل الإعتقاد فيها وإنّما لأجل تَبَيُّن معناها في علاقة بالمعنى الذي يمنحه لها الفيلسوف فينومينولوجيّا[2]. ذلك هو موقف مرلو-بونتي وهو موقف يشير أوّلا إلى ضرورة بحث التّفكير في البدئيّ وهو ما يمنع الفكر من الإنغلاق ويفتحه على إمكانات تستعيد فعل تكوّن المعنى وكأنّها تُعاصِره، ويشير ثانيا إلى أن فعل الجوار والمعاصرة ذاك لا يعني سقوطا في النّزعة البدائيّة وإنّما هو تذكير بما وقع تناسيه أو تحاشيه أو اختزاله. وبالتّالي العودة إلى الأسطورة أو إلى الماقبل سقراطيين ليست عودة الحنين إلى الأصل الضّائع بل هي العوْدة التي يثري بها المفكّر مسار الفكر ومصيره. ففضلا عن النّصّ القريب الذي يعود إليه مرلو-بونتي وهو نصّ **الأرض لا تتحرّك** لهوسّرل[3]، فإن مرجعياته تشير إلى عودة إلى الماقبل سقراطيين كما كنّا بيّنّا ذلك في مستهلّ الفصل السّابق. فإذا كانت الأرض «هي اللحم، هي الأمّ»[4] فلأنّ مرلو-بونتي لم يجرّدها من أبعادها الأسطورية والميتافيزيقية ولم يُغفل مركزيتها في فهم التجربة الإنسانية المتوتّرة، بل إنّ «الأسطورة» ذاتها مهما كانت موزّعة فإنّ لها معنى

---

[1]- نفس المرجع، ص ص140-141

[2]-العقلنة الوضعية الكونتية مثلا تجعل «الأسطورة غير قابلة للفهم لأنّها تبحث فيها عن تفسير للعالم وعن استباق للعلم، بينما هي عَرَض للوجود وتعبير عن الوضع البشريّ. لكنّ فهم الأسطورة لا يعني الإعتقاد فيها، وإذا كانت كل الأساطير صادقة فمن حيث قابليتها لإعادة تنزيلها في فينومينولوجيا للفكر تشير إلى وظيفتها في يقظة الوعي وتؤسّس في النّهاية معناها الخصوصيّ على معناها بالنسبة إلى الفيلسوف» (PhP, pp.338-33)

[3]- لقد كان مرلو-بونتي اطّلع على هذا النصّ منذ سنة 1939 عن طريق أ. غرفيتش (Aron Gurwitsch) ولذلك نجد هذا النصّ حاضرا منذ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّيّ** (أنظر مثلا PhP, p.85)، وأنظر في هذه المعطيات أيضا (CC, p.46, note1) و(RC, p.168, note3)

[4]- Merleau-Ponty, VI, p.321

يمكن تعيين هويته بالنسبة إلى البدائي بما أنّها بالفعل تشكّل عالَما أي كلاّ لكلّ عنصر فيه علاقات معنى مع غيره من العناصر»[1] وذلك أمر أثبتته الدّراسات الأنتروبولوجية والتاريخية.

يذهب ميرسيا إلياد إلى أن العالم الدّنيوي في مجموعه والكسموس الذي تَعرّى كلّيا من صفة القداسة هو اكتشاف قريب العهد أنجزه الفكر البشري. وإبطال صفة قَداسة العالم هو ما يميّز تجربة الإنسان الغير-دينيّ في المجتمعات الحديثة وهو ما يجعل فهم الأبعاد الوجودية للتجربة الأسطورية أمرا عسيرا بالنّسبة إلى الإنسان الحديث[2]. إن تلك التجربة هي تجربة المقدّس وتجلّي المقدس هو ما يؤسّس العالم أنطولوجيا. ففي فضاء متجانس ولانهائي لا مرجع فيه ولا وجهة يمكن تحديدها داخله يكشف المقدّس عن "نقطة ثابتة" وعن مَرْكَزٍ. وإذن لاشيء يمكن أن يبدأ أو يكون دون توْجيه مسبق وكلّ توجيه تنتج عنه نقطة ثابتة هي مركز العالم الذي يضع فيه الإنسان ذاته، وذلك التّوجيه والتّثبيت إنّما يعنيان أنه للحياة في العالم يجب تأسيسه[3] لفصله عن الشّواش المعبّر عن الفوضى والغرابة واللاّتآلف. الفصل قائم هنا بين مكان آهل ومنتظم وبين مكان غريب ومشوّش، والأوّل ليس كذلك إلاّ لأنه من فعل الآلهة أو أنه متّصل بعالمهم وحتى ما نقيمه فيه بمجموع عناصره إنما هو محاكاة لولادة العالم كنظام منتصر على الفوضى ونحن لا نفعل غير أن نعيد رمزيّا بشكل طقوسيّ عملية تحويل الفوضى إلى نظام. تبعا لذلك يمكن أن نتحدّث عن "نظام للعالم" في صيغته الأسطورية ونحدّد ملامحه في الخصائص التالية: أ) حيّز مقدّس يشكل فصلا في الفضاء المتجانس، ب) هذا الفصل ترمز إليه "الفتحة" التي بواسطتها يتمّ المرور أو الإنتقال من جهة إلى أخرى (من السماء إلى الأرض والعكس بالعكس ومن الأرض إلى العالم السّفلي تحت الأرض وهو الجحيم)، ج) التواصل مع السماء (الأعلى) يتم التعبير عنه بـــ "عمود العالم" (الأشكال

1- Merleau-Ponty, PhP, p.338.

2- أنظر: Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, coll NRF, Paris1965, pp.16-17.
تشير عبارة "الغير-ديني" الواردة إعلاه إلى "الغير-أسطوري" إذا ما فهمنا الأسطورة على أنها القصّة التي تروي أصل العالم والأشياء في فجر الزمان الكبير، وتضفي على أحداثها طَابَعا قُدسيّا لأن تلك الأحداث هي تقليد لعمل الآلهة، ذلك أنّ زمن الأسطورة زمن شديد الإنفتاح، فهو زمن واحد مُتّصل وكأنّه يقع في ماوراء الزمن الكرونولوجي الخطّي، إنّه زمن دائري مُساوٍ لذاته، زمن الطقوس والشّعائر التي تعود موسميّا وهي التي بها يكون الإنسان مُعاصرا للآلهة من حيث أنّه يستعيد ما وقع في البدء. وإذا كان للإنسان الغير-ديني تجربة مغايرة للزمان وللمكان فإنه يعسر العثور على تواجد في حالة دنيوية خالصة ومهما كانت درجة طرد المقدّس فإن الإنسان لن يتوصّل إلى إزاحة السلوك الديني ولا إلى إقصاء التقويم الديني للعالم

3- أنظر نفس المرجع، ص22

العمودية من الصليب إلى الصومعة إلى السارية إلى الأعمدة في كثير من الحضارات)، د) حول هذا العمود يمتدّ العالم ممّا يعني أن العمود يوجد في الوسط فهو مركز العالم و«سرّة الأرض»[1]، بل إن ولادة العالم ذاتها تبدأ من مركزه ليمتدّ العالم بعد ذلك ويتّسع، وهي ولادة عادة ما تنتج عن صراع بين قوّتين تكون الغلبة فيه للنظام على الفوضى وللتشكل على التسيّب الغُفْل. ففي حضارة ما بين النهرين، العالم قُدَّ من جسد الوحش البحري تيامات (Tiâmat) الذي انتصر عليه مردُوخ (Marduk) وعند الجرمانيين من جسد ايمير (Ymir) وفي الميثولوجيا الهندية من جسد بيروشا (Purusha) وعند الصينيين من جسد بنكي (P'an-ku)، ولذلك كثيرا ما تتمّ الإعادة الرّمزية لخلق العالم من خلال طقوس دموية[2]. وعلى أيّة حال فإن ما تقوله الأسطورة هو أن الكوسموس حيّ ومنظّم ومهيكل وكلّ ما فيه متكلّم وحمّال لرسالة تُعيننا الأسطورة على فكّ رموزها[3]. وللتأكيد على هذا النظام يتحدّث هزيود مثلا عن جرّة كبيرة تنتهي إلى عنق ضيّق تنبثق منه جذور العالم. وفي الجَرّة دوّامات ورياح هُوجُ تعصف في كلّ الاتجاهات، إنها الفوضى وانعدام الوجهة وهو ما جعل زوس يسدّ عنق الجَرّة ويختم نهائيا على هذه الفتحة حتى يقطع السبيل نهائيا على الإختلاط واللبس والتشوّش. تؤكّد هذه الصورة الميثيولوجية مرّة أخرى العالم ذا الطّوابق: فضاؤه الأعلى للآلهة الخالدين وفضاؤه الأوسط للناس وفضاؤه السّفليّ للموتى وللآلهة الجَوْفيّين[4]. وإذا كان هذا العالم يستمدّ بنيته ودلالته من جزئه الأعلى إلاّ أنه يبقى للجزء الوسيط فيه مكانة متميّزة لأنه انطلاقا منه يتم الإلتقاء بين السماء والأرض ومنه يكون الممرّ إلى العالم الجوفيّ أو الجهنّميّ، وهذا الجزء الأوسط هو الذي تحتلّه هستيا (Hestia) في الميثيولوجيا الإغريقية، إنه المركز الذي يمكّن من تثبيت الأرض في نفس الآن الذي يكون فيه موقع عبور يتمّ من خلاله المرور أو الإنتقال بين مستويات العالم المنفصلة. «هستيا –اسم عَلَمٍ لإلهة ولكن أيضا اسم مشترك يشير إلى البيت–»[5]. إنها النقطة الثابتة والمركز الذي من خلاله يتوجّه وينتظم الفضاء الإنسانيّ وهي « تتماهى عند الشعراء والفلاسفة مع الأرض التي تقوم ثابتة في مركز العالم و"الحكماء يسمّون

1-أنظر نفس المرجع، ص ص34-35

2-أنظر نفس المرجع، ص50

3-أنظر نفس المرجع، ص125

4-أنظر: Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, éd La découverte, Paris1988, (1ère éd, Maspero, Paris1965), pp.205-206

5-نفس المرجع، ص155

الأرض-الأمّ هستيا لأنها تستقرّ ثابتة في مركز الأثير كما يقول أوربيد"»[1]. إلاّ أن هستيا ليست وحدها أبدا وإنما يقع تقديمها دائما مع هرمس (Hermès)، وإذا كانت هي رمز الدّاخل والثابت والمغلق فهو رمز الخارج والحركة والعلاقة مع الآخر. فالثنائي هرمس-هستيا يعبّر عن التّوتّر الكائن في التصوّر القديم للمكان: المكان يتطلّب مركزا ثابتا من خلاله نحدّد الوجهات التي لا تتساوى كيفيا من حيث القيمة، لكن الفضاء يحضر في نفس الآن كموقع للحركة وكإمكانية للإنتقال من نقطة إلى أخرى[2].

بإيجاز شديد ما تشترك فيه كل الميثيولوجيات هو الرجوع إلى فعل التأسيس الأوّل الذي به تأتّى للمكان وللزمان الوجود، ويشكّل ذلك الرجوع إجابة وجودية على الوضع الزّمني المتوتّر للناس ولذلك يعدّ الرّجوع إلى الأرض رجوعا إلى المركز ورجوعا إلى النموذج الأولي المُوصِل إلى مصدر الواقع وإلى منبت البذور وإلى طاقة الحياة. وحينما يتموقع الإنسان في مركز الدّائرة لتفهّم إيقاعات العالم يصبح العالم معنى انطلاقا من الأرض. فمن وجوده الأرضيّ لاحظ الإنسان صلابة الأرض وماديّتها وحدودها وتناهيها فجعل منها أساسا مكينا. عند الصّينيين مثلا تشير لفظة هسينغ (Hsing) -التي هي الأرض- إلى القوام أو الأساس أو ما يوجد تحت[3]، وعند الإغريق كنّا أشرنا إلى هستيا كمبدإ للثّبات والإستمرار وهو الأمر الذي يستعيده أفلاطون في محاورة فدروس[4]، بل إنّه يذهب في محاورة الكراتيل إلى اقتراح تفسيرين متعارضين في اشتقاق اسم هستيا. فالتّفسير الأوّل يقرّبها من الماهية الثابتة والتفسير الثاني يجعل منها مبدأ، أو هي ما يَدفعُ إلى الحركة[5].

---

[1] نفس المرجع، ص157

[2] أنظر نفس المرجع، ص159

[3] أنظر: Alain Le Goff, *Le jeu cosmique*، مرجع مذكور، ص44

[4] Platon, *Phèdre*, traduction de Luc Brisson, Flammarion, Paris1989, 247c (p.119). يشير أفلاطون في هذا الموضع إلى زوس (Zeus) الذي يقود في موكبه المجنّح جموع الآلهة ما عدا هستيا (Hestia) التي بقيت وحدها في بيت الآلهة، وهو ما يعني بقاء الأرض ثابتة في مركز العالم

[5] أنظر: Platon, *Cratyle*، مرجع مذكور، 401د-402ب (ص ص418-419). هستيا يجب تقريبها من ousia أو essia أي الماهية الثابتة، ولكن من جهة ثانية قد يرى البعض أمثال هرقليطس أن اللّفظ الذي يقول الماهية هو ôsia أي ما يدفع إلى الحركة وذلك هو مبدأ أو علّة كلّ الأشياء. وقد لاحظ فرنان أن التّفسيرين اللذين يقدّمهما أفلاطون لا يتعارضان، فهستيا مبدأ للإستقرار وهستيا مبدأ للتحريك هما وجهان للتّعبير عن استقرار هستيا في مركز ثابت ولكن أيضا للتعبير عن حركة كلّ ما فيها. (أنظر J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*، مرجع مذكور، ص201)

إذن، التفكير بالأرض هو التفكير بالبدنيّ والإحساس بها هو الإحساس بالألفة حتّى وإن كانت تلك الألفة تحمل الفكر دوما على الإحساس بالغربة، لكن أيّا كانت الرّحلة فالأرض مبدؤها ومعلمها ومستقرّ تجربتها. «هذه الأرض التي أنا فيها والتي انطلاقا منها أستقبل الموضوعات الحسيّة أو أقصد إليها تكفيني... هذه القطعة من الأرض التي تتحمّلني ليست موضوعي وحسب، إنّها تحمل تجربتي للموضوع»[1]. وإذن قبل أن تكون موضوعا، الأرض موطن إقامة له معنى إذ كيف الإقامة في ما لا معنى له؟ هذا الموطن نستقبله أوّل ما نستقبله ويلتقينا أوّل ما يلتقينا حسيّا، والحسّ واحد من معاني المعنى أو هو سبيل ممكنة باتّجاهه وبالمقابل يمكن التعرّف عليه انطلاقا من هذا المعنى الذي يقصد إليه و« لذلك لم يكن لمرلو–بونتي أن يقطع وحدة كتاباته، فمن التباس أعماله الأولى وصولا إلى القوّة التّسآلية الأكيدة لكتابه الأخير كان مرلو–بونتي منشغلا بذات المسألة، «مسألة الإدراك الحسيّ»»[2]. فكما الحديث عن أوّلية الأرض كذلك الحديث عن أوّلية الإدراك الحسّي ولذلك نجدهما مترابطين مثلا في درسه بـــ "مجمع فرنسا" للسّنة الجامعية 1956–1957 حيث التّضايف بين الجسد المدرِك والمكان والزمان القَبْمَوْضُوعِيَيْنِ اللّذين مقرّهما أو موضعهما هو الأرض[3]. والحقّ أن مرلو–بونتي يشير منذ فترة مبكّرة من أعماله وتحديدا منذ «مشروع عمل بخصوص طبيعة الإدراك الحسيّ»، والذي قدّمه إلى الصّندوق الوطني للعلوم في [redacted] أفريل 1933 لنيل منحة بحث إلى أنّه يستحيل الفصل في الإدراك الحسّي بين مادّة مشوّشة وصورة فكرية، ذلك أنّ "الصّورة" حاضرة في المعرفة الحسيّة ذاتها وهو ما يعني تنزيل الإدراك الحسيّ في "مجال حركيّ" وتخليصه من التّناول الثّنائي للنّزعة النّقدية وتوجيه البحث نحو إعادة صهر بعض المفاهيم السيكولوجية والفلسفية السّائدة[4]. هذا المشروع الأوّل هو الذي ستنبثق عنه الأطروحة الأساسية لسنة 1945، نعني **فينومينولوجيا الإدراك الحسيّ**، بل لقد بلغ به انشداده إلى هذه القضية حدّ استعادتها في آخر ما كتب واعتبارها القضية الأمّ مؤكّدا أنّ «قضايا معرفة من هو صانع الدّولة والحرب إلخ هي بالضبط من نفس طراز قضية معرفة

---

[1]- E. Levinas, *Totalité et infini*، مرجع مذكور، ص ص145–146

[2]- Gérard Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*، مرجع مذكور، ص29

[3]- أنظر: Merleau-Ponty, RC, pp.115-116

[4]- أنظر: Merleau-Ponty, Projet, pp.11-13

من هي ذات الإدراك الحسّيّ: فلن نحلّ (معضلة) فلسفة التّاريخ إلاّ بحلّ قضية الإدراك الحسّيّ»[1].

العودة إلى الإدراك الحسّيّ هي عودة إلى المساءلة الأوّلية وإلى التّآخذ بين الإنسان والأشياء وتذكير للمواقف العلماوية والإختزالية بما نسيت من أصولها وللعقلانية بأنّ المعرفة لا تتطلّب الإمتناع عن الوجود. إنّها ضرورة استئناف نظرية المعرفة من جديد انطلاقا من نقد العقلانية والتّجْرُبِيَّة. فالذي لدينا في البداية ليس «كثرة معطاة مع إدراك توحيديّ يتصفّحها ويَعْبُرْهَا من جهة إلى أخرى وإنّما هو مجال إدراك حسّيّ معيّن على قاعدة من العالم»[2]. الإنشغال بهذا المجال هو العودة إلى الأرض التي فيها تستعيد الأشياء ملامحها والذاتيات عينيتها وتاريخيتها والعلاقات بالناس وبالأشياء حيويتها. لكن كما لا يعني الإنشغال بالأرض أن نَخْلُدَ إلى الأرض كذلك لا يعني الإنشغال بالإدراك الحسّيّ غياب التّرميز والإكتفاء بالوجود[3] أو اعتبار كلّ النّتاجات الإنسانية في الفكر والعمل والقيمة تجميعا للإحساسات. فـ «مرلو-بونتي يبيّن مثلا أن تداعي الإحساسات في النّظريات الأمبيريقية لا يُمكنه أن يُستخدَم بشكل يُفسّر اقتحام المعنى للإدراك الحسّيّ... إلاّ بشرط أن تكون الإحساسات الجزئية التي يربط بينها ذلك التّداعي حاملة مُذّاك لمعنى»[4]. فتأكيد أوّلية الإدراك الحسّي هو تأكيد معاصرتنا لولادة الأشياء والقيم ومواكبتنا لانفتاح ولحسّية ولعسر تلك الولادة[5]. «من أجل ذلك لم يعد الإنفتاح رؤية بل سكنى، لم يعد كيانا عن بُعْدٍ بل استقرارا

1- Merleau-Ponty, VI, p.249

2- Merleau-Ponty, PhP, p.279

3- «يبدو لنا أن المعرفة وما تفترضه من تواصل مع الآخرين هما تَشكُّلان أصيلان إزاء الحياة الإدراكية إلاّ أنّهما تواصلانها وتحفظانها مع تغييرها، إنّهما تُصعّدان تجسّدنا ولا تُلغيانه ذلك أن العملية الخصوصية للفكر تتمثل في الحركة التي بها نسترجع وجودنا الجسديّ ونستعمله من أجل الترميز بدل الإكتفاء بالوجود المشترك وحسب» (Inédit, p.405). في نفس الفترة تقريبا كان مرلو-بونتي يؤكّد أنّ «الإدراك الحسّي هو... تعبيرٌ سلفا» (RC, p.14)، وبعد ذلك بخمس سنوات «إنّا لا نستطيع فهم أن كلّ جسدية هي رمزية سلفا إلاّ في العالم المدرَك حسّيّا» (RC, p.137)

4- Danielle Lories, «L'intentionalité [redacted] oubli de la chose même. La perception chez Austin et Searle», in la Revue *Etudes phénoménologiques*, n°=7, 1988, p.85

5- «ونحن نتحدّث عن أولوية الإدراك الحسّيّ لم نكن نقصد أبدا بطبيعة الحال... أنّ العلم والتفكير والفلسفة هي إحساسات وقع تحويلها أو أنّ القيم هي متع مؤجّلة ومحسوبة وإنّما كنا نعبّر بتلك الصّيغة على أن تجربة الإدراك الحسّيّ تضعنا من جديد في حضرة اللحظة التي تتشكّل فيها الأشياء والحقائق والخيرات بالنسبة إلينا... فالأمر لا

هناك حيث لم تظهر بَعدُ فكرة المسافة. الإنفتاح هو أن نعتثر من جديد رغم ما يفصل، عن شيء من ذواتنا وعن حقيقة للعالم تنتهي إلى استشعارها»[1]، بل إن «هذا الإنفتاح لعالم هو الذي يجعل الحقيقة الإدراكية ممكنة»[2]. هو الإيمان الإدراكيّ إذن قبل كلّ تصوّر وقبل كلّ حكم، فهو "ظنّ" أو رأي قبْحَمْلِيّ به نعاشر الأشياء ونرتبط بالعالم ارتباطنا بأوطاننا[3]، هو رأيٍ لا يستعيض عن حضور العالم بتصوّره بل يترك العالم يوجد قبل «النّعم واللاّ»[4] أو هو «في نفس الآن البنية التّحتية الغريزية والبنى الفوقية التي تتأسّس عليها بفعل نشاط الفكر»[5]. فالذي يتّجه إليه مرلو-بونتي هو هذه الطّبقة التّحتيّة التي تنبني عليها المعرفة التي كثيرا ما تعمل على تفسير تلك الطّبقة متناسية أنّها مبنية عليها، وبالتالي فإن الرّجوع إلى هذه التّضاريس القبتأمّليّة هو رجوع إلى المعنى الذي تُغفله الإنشاءات التّصوّرية وهو تأصيل لحرّية الفكر في الحتمية الطبيعيّة.

الإدراك الحسّيّ أو هذا الإيمان الإدراكيّ هو «المعنى والبنية والإنتظام التّلقائي للأجزاء»[6] حيث تقوم وحدة الشيء في ماوراء كلّ خصائصه، إنّها كيفية وجوده الوحيدة التي تكون تلك الخصائص تعبيرتها اللاحقة، فكأنّ في الشيء رمزية تربط بين كلّ خصائصه الحسّية دون أن تكون تلك الوحدة «قواما أو مجهولا خاويا»[7] بل هي كيفية وجود الشيء في تبدّيه. وكما الإدراك الحسّي ليس مجرّد تجميع لفعل الحواسّ كذلك الشيء ليس مجرّد

يتعلّق بخفض المعرفة الإنسانية إلى فعل الإحساس وإنّما بمواكبة ولادة هذه المعرفة وبجعلها أيضا لا تقلّ حسّية عن المحسوس» (PP, pp.67-68)

[1]- Alain de Lattre, «L'univers de la perception et ses dimensions chez Maurice Merleau-Ponty»، مقال مذكور، ص274

[2]- Merleau-Ponty, PhP, p.344

[3]- «الإدراك الطبيعيّ ليس علما وهو لا يضع الأشياء التي يتعلّق بها ولا يُبعدها عنه ليُلاحظها، إنّه يحيا معها، إنّه "الرّأي" أو "الإيمان الأصليّ" الذي يربطنا بعالم وكأنّه يربطنا بوطننا. كينونة ما هو مدرَك هي الكينونة القبحملية التي باتّجاهها ينحو وجودنا كله» (PhP, pp.371-372). هذا الإيمان الإدراكيّ هو الذي يستغرق أيضا الفصلين الأوّلين من كتاب المرئيّ واللاّمرئيّ

[4]- Merleau-Ponty, VI, p.138

[5]- Merleau-Ponty, PhP, p.65

[6]- نفس المصدر، ص70

[7]- نفس المصدر، ص368

مجموعة من الخصائص[1]. فالإدراك الحسّيّ عقدة أو رابطة جدلية مفتوحة بين الحسّ والمعنى وبين الذات والعالم من حيث أن الذات هي «قدرة تتآنى في وجودها مع وسط معيّن أو تُزامِنه»[2]. الإدراك الحسّيّ سيرورة أو رابطة وبالتالي هو لا يعود لا إلى الشيء ولا إلى الذّات وإنّما يتمّ في صلب المجموع الكلّيّ للوجود إذ «الكلّيّ ليس هو المفهوم وإنّما هو هذا الإدراك الحسّيّ بقضّه وقضيضه بما هو أساس علاقتي بالآخرين»[3]. في هذه العلاقة الخِلاسيّة بين تصيّر الذات والأشياء والآخرين ينكشف المعنى أو هي هذه العلاقة ذاتها هي المعنى. فالإدراك الحسّيّ لا هو تقبّلية انطباعية ولا هو حدْس أو حالة باطنية للوعي والفلسفات التي تتبنّى أيّا من هذين الموقفين تنسى الجسد والإلتباس وتجسّد الوعي[4] وقوى الأشياء وتنسى بالتّالي أن الإدراك الحسّيّ هو نشاط مشترك بين من يُحِسُّ وما يُحَسُّ[5] أو هو «تزاوج بين جسدنا والأشياء»[6] في تعاكس الوجهات. فالمعنى كوجهة هو اتّجاه حواسّنا نحو الأشياء وتبدّي الأشياء لحواسّنا التي تتنبّه لها. هذا الخروج المتعاكس هو الذي به يكون المعنى في الإلتقاء بين من يُحِسُّ وما يُحَسُّ لكن دون تشميل نهائيّ إذ الخروج من الذّات ليس بالضرورة تملّكا للآخر بل الإخفاق الدّائم هو مولّد حركة الإتّجاهية الدّائبة و«لذلك بإمكاننا القول حَرْفيّا إن

1- «إدراكي الحسّيّ ليس هو إذن مجموعة من المعطيات البصرية واللّمسية والسّمعية، إنني أدرك بكيفية لا منقسمة بكامل كياني، وأقبض على بنية وحيدة للشّيء وعلى كيفية وجود وحيدة تخاطب في نفس الآن كلّ حواسّي» (SNS, p.88)

2- Merleau-Ponty, PhP, p.245

3- Merleau-Ponty, N, p.112

4- «الفكر الذي يدرك هو فكر مجسّد وتجذير الفكر في جسده وفي عالمه هو ما بحثنا عن استعادته أوّلا وذلك ضدّ المذاهب التي تعالج الإدراك الحسّي على أنه مجرّد نتيجة لتأثير الأشياء الخارجية على أجسادنا كما ضدّ المذاهب التي تلحُّ على استقلالية الإستيعاء. تشترك هذه الفلسفات في نسيانها لتجسّد الفكر وللعلاقة الملتبسة التي نقيمها مع أجسادنا وبالتّلازم مع الأشياء المدركة حسّيا، وذلك لصالح البرّانية المحض أو الجوانية المحض» (INédit, p.402)

5- «فعل المحسوس والحسّ شيء واحد إلاّ أنهما لا يشتركان بالماهية» (Aristote, *De l'âme*، مرجع مذكور، III، 2، 425ب، 25، ص154)، «بما أن فعل المحسوس والحاسّ واحدا وإن كانت ماهيتهما مختلفتان فإنّه يجب ضرورة أن يفسد ويُحفَظ في نفس الآن السّمعُ والصّوتُ... والمذاق والذّوق، وبالمثل الحواسّ الأخرى والمحسوسات الأخرى» (نفس المرجع، III، 2، 426أ، 15، ص156)، أكثر من مفكّر لاحظ قرابة من هذه النّاحية بين أرسطو ومرلو-بونتي (أنظر مثلا: Alain de Lattre, «L'univers de la perception et ses dimensions...»، مقال مذكور، ص284؛ Rémi Brague, «Un modèle médièval de la subjectivité», in *Le colloque de Cordoue*, éd Climats, Paris1994, p.59)

6- Merleau-Ponty, PhP, p.370

حواسّنا تسأل الأشياء وهذه تجيبها»[1]. هذا التيقّظ المتبادل وهذا التمازج بين الحضور والغياب هما اللّذان يجعلان «الإمكانات الإدراكية تتبدّى في شكل أفق يُنتِج هو بدوره مفعول "لاتحدّد" يمنع كلّ تمكّن تامّ من الشيء المقصود في الشّمول العاري لوجوهه، وليس لأيّ انعطاء نهائيّ أن يمكّن من "إشباع" مجموع الإستباقات القصدية التي يعيّنها القصد الإدراكيّ للشيء»[2]. ولسنا نعني بذلك أنّ الأفق قصْد أو قصديّة على الشاكلة الهوسرلية إذ الأفق غير مُدرك ويجب افتراضه مع كلّ موجود فرديّ، فهو ما قبل قصديّ أو هو ما يجعل الذّات مفتوحة على ذاتها وعلى الأشياء وعلى الآخرين.

إجمالا، لأنّه لي حواسّ تصلني بالأرض يكون لوجودي معنى ذلك أنّ وجودي يقضي عليّ بأن أكون كائنا حاسّا –و«اللّغز كلّه كائن في الحسّيّ»[3]–، ويقضي عليّ تبعا لذلك بالمعنى إذ دون الإدراك الحسّيّ لا إمكانية لا للدّلالة ولا للفعل ولا للقيمة ولا إمكانية بالتالي للحرّية لأنّه في الإدراك الحسّيّ «تكتشف هذه الحرّية ذاتُها تَجسُّدَها وتَاريخَها الكثيف مترسّبا فيها... نفهم حينئذ أنّه بمساءلته الذات عن هويتها لا يرى مرلو-بونتي في الجسد الوقائعية المحض لحرّية مطلقة، بل وجهة النّظر والصّدع الذي يُشيع الحركية في العالم ويجعل الفينومينات تطلع كاظّهارات بالنّسبة إلى مركز مشترك دائم الحركة»[4]. إذن للإدراك الحسّي امتداداته في العالم وفي التاريخ، في الجسد وفي اللّغة، في السّلوك وفي القيمة، فضلا على أنّه

1- Merleau-Ponty, PhP, p.369. هذا البعد التّسآليّ سيظلّ مكرورا حتى آخر كتابات مرلو-بونتي إذ «يجب أن نفهم الإدراك الحسّيّ على أنّه هذا الفكر التّساؤليّ الذي يترك العالم يوجد عوضا عن وضعه» والفلسفة ذاتها تتوجّه إلى هذا المزيج بين العالم وبيننا والذي يسبق التفكّر» (VI, p.138). وذلك هو ما لم يعمل على إدراكه ناقد مثل ميشال بريور مثلا، الذي أعتبر أن «ما يشغل الفينومينولوجيّ ليس هو الإنطلاق من الخصائص الحسّيّة... بل المعنى الذي يسكنها... إلى حدّ أنّه في النهاية المُدرك ذاته يُبتَلع في المُدرِك » (Michel Prieur, «Savoir et perception», in la *Revue Le savoir pholosophique*, éd Les belles lettres, n°=32, 1977, pp.107-108)

2- Phillipe Fontaine, «Illusion et déception comme modalisations des certitudes d'être; la question de la confiance universelle en l'être», in *Cahiers philosophiques* n°=71, Juin1997, pp.11-12

3- Merleau-Ponty, S, p.24. في هذا الحسّيّ «ثراء لُبْذ» (S, p.212) ونحن نُفقره إن نحن جعلنا «من العالم غاية أو فكرة. والحلّ –إن كان ثمّة حلّ– لا يمكن أن يكون إلاّ في مساءلة طبقة الحسّيّ هذه أو في تأمّلنا مع ألغازها» (S, p.212، التشديد من عند مرلو-بونتي)؛ كل مرغوبيّة وكلّ «إدراك للمرغوب فيه... يتشكّل دائما حول نواة حسّيّة مهما كانت طفيفة وإنّه في الحسّيّ يجد الإدراك تحقّقه وملاءه» (PhP, p.339)

4- Pierre Trotignon, *Les philosophes français aujourd'hui*، مرجع مذكور، ص52

من خلاله يُعادُ النَّظر في نظرية المعرفة وفي العلاقة بين الفلسفة والعلم. وعليه فإنّه «لا وجود لقضية ميتافيزيقية واحدة لا تكون مرتبطة من قريب أو من بعيد بالإدراك الحسّيّ»[1]. فبما أنّنا في العالم فإنّنا مرتهنون بكلّ ما فيه وفينا بل لعلّه لا يكفي القول إنّنا في العالم، فنحن من هذه الأرض. وهكذا تأكيد يتطلّب اعتناء الفلسفة «بما يمكن تسميته تبولوجيا الكينونة»[2] التي تتناساها العلوم وهي تبولوجيا تدرك أنّ «هذه الذات التي تضطلع بوجهة نظر هي جسدي من حيث هو مجال إدراكيّ وعمليّ»[3] وهذا الجسد يشترك والأرض حتى في الإسم[4].

إنّ ما به ننتمي إلى الأرض هو أجسادنا. فـ «نحن لسنا ملائكة بل كائنات أرضية من لحم ودم. نحن قبل كلّ شيء أرضيون وقاطنون للنّقطة الأسفل في الكون كلّه والتي هي مستودَع كلّ أنواع التّأثيرات المتأتّية من أعلى»[5]. الأرض جسد وكما نستيقظ على الحياة الواعية في أجسادنا كذلك نكتشف ذواتنا في جسد ليس لنا إلاّ أن نسلّم به، هو الأرض. وكما في أجسادنا تتنبّت إدراكاتنا كذلك على الأرض نمشي ونبني إذ نحن أَدَمَة من أديمها، فـ «ثمّة قرابة بين كينونة الأرض وكينونة جسدي»[6]، وهي قرابة لحميّة تمنع من التّحليق وتحدّد العلاقة حتى بالسّماء انطلاقا من الأرض. فـ «إذا قرّرتُ رؤية الأشياء حتى من زاوية نظر

1- Augustin Fressin, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص 23. بيار تروتينيون يذكر أنّ «برغسون كان يقول إنّ فلسفة تتنزّل في الإدراك الحسّيّ وتُعمّقه لا تترك لخصومها شيئا يقولونه لأنه لم يَبْقَ لهم أيّ موضوع» (Pierre Trotignon, *Les philosophes français aujourd'hui*، مرجع مذكور، ص52). ذلك أيضا هو ما لم يدركه ميشال بريور مرّة أخرى حيث كان يعيب على كتاب **فينومينولوجيا الإدراك الحسّيّ** ليس اهتمامه بـ «المفاهيم السيكولوجية الكلاسيكية وحسب مثل الحساسية والتّداعي والإنتباه والحكم بل وكذلك مباحث الجسد والجنسانية واللّغة والمكان والزمان والغيرية والكوجيتو والحرّية (وهي موضوعات) تنتهي إلى حشو كتاب لو لا هذه الإستطرادات لكان وقع الإستغناء عن ثلثه على أقلّ تقدير» (Michel Prieur, «Savoir et perception»، مقال مذكور، ص107)، وكذلك قوله « على 520 صفحة، المائة صفحة الأخيرة (الجزء الثالث) هي بكلّ تأكيد خارجة عن الموضوع» (نفس المرجع، ص107، هامش عدد19)

2- Merleau-Ponty, S, p.30

3- Merleau-Ponty, PhP, p.48

4- ليست الأرض «مُقاما للإنسان وحسب بل هي في نفس الآن... عنصر النّسيج الذي قُدَّت منه أجسادنا... وهذه الأرض هي Caro، هي اللحم» (Rémi Brague, «Un modèle médiéval de la subjectivité»، مرجع مذكور، ص56)

5- نفس معطيات الهامش السّابق، ص57

6- Merleau-Ponty, RC, p.169

عالية جدّا فإنّني ألجأ لفعل ذلك أيضا، إلى تجربتي الأرضية»[1] وبذلك تكون الأرض هي المَعْلَمُ، وحتّى لو افترضنا وجود أرض أخرى مع إمكانية الإقامة فيها فإنّ ذلك لا يؤدّي إلى مضاعفة المرجعية أو تحويلها أو تغييبها أو إلحاقها بالمواقع الجديدة بل تلك المواقع هي التي تجد مرجعيتها في الأرض[2]. وليس في ذلك إنكارا لما أنجزه الفلك والفيزياء وإنّما هو تذكير بالأرض كـ «مركز ميتافيزيقي»[3] وليس كمركز فيزيائيّ. هذا المركز الميتافيزيقي هو الذي يحدّد الوجهات والحركات وهو موطن كنٌّ وسكن وهو مَعْلَمٌ ونقطة-مرجع[4]. فالأرض هي التي تحملنا وليس يهمّ ما يحملها هي سواء كان قرن ثوْر أو كَتِفَا أطلس إذ الأساسيّ أن الأرض هي التربة أو «"الأرومة" التي منها تتخلّق الأجسام عن طريق الإنقسام»[5] أي أنّها حاملة سلفا لكلّ إمكانات التخلّق والتّمايز اللاّحقة وهي التي تمكّن من امتداد جسدي في أجساد الآخرين بل وحتى في الأجسام الأرضية الأخرى، ولو لا أن الأجسام والأجساد قُدَّت من الأرض ما كان ثمّة إمكان لا لتخلّق الأجساد ولا لامتداداتها المتبادلة. فالأرض كأساس هي بالأصل «أصل وبدء ورئاسة»[6]، ومن حيث أنّ الأرض مبدأ للحركة وللسّكون[1] ومن حيث

---

[1]- Merleau-Ponty, PhP, p.502.

[2]- «فأنا أربط التّربة الجديدة بالتّربة القديمة التي كنت أُقمت فيها. التّفكير بأرضيْن هو التّفكير بأرض واحدة... وأرومتنا تتّسع ولكنها لا تتضاعف وإنّه ليس بإمكاننا أن نفكّر دون رجوع إلى أرومة تجارب من هذا الجنس» (N, pp.110-111)، نفس الفكرة تتأكّد مرّة أخرى إذ من الضروري «بيان أن الوصول إلى كواكب أخرى لا يُنسِب الأرض ولا يجعل منها **جسما** مثل بقية الأجسام، بل على العكس من ذلك هو يوسّع وظيفة الأرومة الماقبل موضوعية لتشمل أجساما أخرى وتصبح الكواكب الأخرى ملحقة بالأرض وأنّ الأرض تتّسع» (CC, p.45 (التّشديد من عند مرلو-بونتي))

[3]- بـ «تجريد الأرض من امتيازها كـ «مركز ميتافيزيقي» تصبح عمليا وليس نظريا وحسب جرما سماويا من بين بقية الأجرام» (CC, p.44)

[4]- «لن تكون ثمّة حركة فعلية ولن يكون لي مفهومٍ عن الحركة ما لم أضع في الإدراك الحسّيّ الأرض من حيث هي "أرومةٌ" كل السّكنات والحركات في ما تحت الحركة والسّكون لأنّني **أقطنها** وبالمثل لن تكون ثمّة وجهة دون كائن يقطن العالم وببصره يخطّ فيه الوجهة-المعلم الأولى» (PhP, p.491 (التّشديد من عند مرلو-بونتي). ذلك أيضا هو ما كان أكّده هوسرل قبل مرلو-بونتي بقوله :«قبل كلّ شيء: إذا كانت الأرض قُدّتْ من اللّحم ومن الجسدية، إذن "السماء" أيضا ضرورية من حيث هي مجال الأشياء التي هي -في الطّرف الآخر- بالنّسبة إليّ وبالنسبة إلينا جميعا تظلّ قابلة للإختبار مكانيا -وذلك انطلاقا من الأرض- الأرومة» (Husserl, *La terre ne se meut pas*، مرجع مذكور، ص22)

[5]- Merleau-Ponty, RC, p.169.

[6]- «**Arche** في الألمانية هي تقليد لـ **archê** اليونانية التي تعني الأصل والبدء والرّئاسة وهي تقليد أيضا لـ **arca** اللاتينية بمعنى عقد الجسر وبمعنى سفينة نوح» (François Heidsieck, *L'ontologie de*

هي «تربة الحقيقة أو الأصل الذي يحمل باتّجاه المستقبل بذور المعرفة والثّقافة»[2] فإنّها أشبه ما تكون بالشّرنقة التي تحمل بذرة الحياة ولكنّها بذرة تبقى لها مغامرة المقبل من حياتها بما فيه من نجاحات وإخفاقات[3].

الأرض كأرومة وتربة وأساس وفُلْك وشرنقة ليست جسما بالمعنى الفيزيائيّ الكوبرنيكي[4]. الأرض من حيث هي موطن الأجسام هي ذاتها ليست جسما بل هي «"جسم-أرومة"... متوحّد مع لحمي الجسديّ»[5]. حين ندرك الأرض على هذا النّحو فإنّا نتّجه إلى الجذريّ والبدئيّ والماقبل موضوعي وذلك هو ما أُغفِل منذ الثّورة الكوبرنيكية. فـ «بالنسبة إلى الإنسان الكوبرنيكي ليس ثمّة في العالم غير "أجسام"، والتأمّل يجب أن يُطلعنا من جديد على كيفية وجودٍ أضاع هذا الإنسان فكرتها، أي على كينونة "الأرومة" وبدءا على كينونة الأرض»[6]. هذا الذي ضاع هو هذه الطّبقة التي تسبق كلّ أشكال البناء النّظريّ وكلّ تقويمات الوعي وهذا الذي محته معرفتنا هو "الأرض كانفتاح" وهذا الذي وقع نسيانه هو "مفهوم الأرومة" وهذا الذي أُغفِل هو "الأصل الذي منه تنجم الموضوعات"، وبالإجمال ما غُيِّبَ هو الأرض كـ «جنس وجود يشمل كلّ الإمكانات اللاّحقة وهو مهدها[7]». الأرض-المهد هي كما

Merleau- Ponty، مرجع مذكور، ص22 (التّشديد من عنده))؛ الأرض هي «التي تحمل كل الموجودات المفردة فوق العدم كما الفُلْكُ يحمي الأحياء من الطّوفان» (RC, p.169)

[1]-«الأرض حيث نحيا، هذه التي هي دون الثّبات والحركة بما أنّها الأساس الذي منه يبرز كل ثبات وكلّ حركة... هي التي لا "محلّ" لها وهي التي تضمّ كلّ مكان» (RC, p.169). هوسّرل كان يقول :«إنّه على الأرض، والأرض، وانطلاقا منها وبالإبتعاد عنها كانت وُجِدت الحركة. الأرض ذاتها في الصيغة الأصلية للتّصوّر لا تتحرك ولا هي ثابتة، إنّه بالنسبة إليها بدءا تتّخذ الحركة والسّكون معنى» (Husserl, *La terre ne se meut pas*، مرجع مذكور، ص12)

[2]-Merleau-Ponty, RC, p.116

[3]- أنظر: *F. Heidsieck, L'ontologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص70، وكذلك مرلو-بونتي الذي يستعمل تشبيه الشّرنقة في (RC, p.114)

[4]-«الأرض ذاتها أرومة وليست جسما» (Husserl, *La terre ne se meut pas*، مرجع مذكور، ص16)؛ «الأرض كُلٌّ أجزاؤه... أجسام، إلاّ أنّها من حيث هي "كُلٌّ" ليست جسما» (نفس المرجع، ص17)، يُعاد نفس التأكيد بالصفحة19

[5]-نفس معطيات الهامش السّابق، ص15. مرلو-بونتي يؤكّد ذات المعنى في نقده للدّيكارتية :«بالنّسبة إلى ديكارت ليست الأرض غير جسم من بين بقية الأجسام لكن بالنسبة إلى الإدراك الأصليّ الأرض لا يمكن تعريفها في صيغة جسم: إنّها "أرومة تجربتنا"» (N, p.110)، نجد نفس النّقد بـــ RC, p.116

[6]-Merleau-Ponty, RC, p.169

[7]- كلّ الشّواهد من N, p.110

يقول هيدغر «الرَّحِمُ الذي فيه يستعيد الإنبساط من حيث هو انبساط كل ما يَنْبسط. وفي كل ما ينبسط تكون الأرض حاضرة من حيث هي ما يستضيف»[1]. هذا الإنبساط وهذا الطّلوع أو النّجم وهذه الإستضافة أو القِرَى هي جميعها ما به تكون الأرض مهدا ورحما للمعنى وللحريّة وهما يتجذّران في هذا الرّحم الأموميّ قبل كلّ مفهمة وفي هذه الظّلمة الأوّلية أو في هذا "الإلتباس" الذي لم يتمكّن منه اللّوغوس بَعدُ، و«كما سفينة نوح كانت حملت كلّ ما كان يمكن أن يظلّ حيّا وممكنا كذلك هي الأرض يمكن اعتبارها حمّالة للممكن كلّه»[2]. وإذا كانت « الأرض خارجنا وداخلنا هي التي تفرض علينا كل "لماذائية" جديدة»[3] فلأنّنا فيها ومنها ولأنّ كلّ أسئلة اللّماذا التي هي أسئلة المعنى وجودا وإتيقا وسياسة هي في ذات الآن أسئلة الحريّة التي منبتها الأرض التي هي الجذر اللاتاريخي لكلّ بناء تاريخيّ[4] ولكلّ إنشاء ثقافيّ كما لكلّ التقاء وتواصل.

2.الأرض تربة التواصل

إذا كانت الأرض رحما وموطنا وأرومة أو تربة فلأنها هذا الماقبل موضوعي أو هذا الذّي لم يتمكّن منه العلم الموضوعانيّ، وبما هي كذلك فإنها «أرومة ثقافتنا كلّها وفيها يتجذّر تخصيصا نشاطنا الإبداعي، الذي هو بالتّالي غير مطلق، وهي التّي لها أن تجعل الثّقافة لائطة بالكينونة الخام ولها أن تجابهها بها»[5]. تجذير الثقافة والنّشاط الإبداعيّ في هذا السّحيق الذّي لا تعيه الذاكرة ليس بحثا عن نقاوة أو طهارة أولى بل هو البدئيّ وليس البدائيّ[6]، هو الأرض تتبدّى بما هي «هذا الذّي يقاوم العالم والتّاريخ وصور العصر المتداولة

[1] - M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*، مرجع مذكور، ص45

[2] - Merleau-Ponty, N, p.111

[3] - Jan Patočka, «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», in la Revue *ÉPOKHÈ*, éd Jérôme Millon, Grenoble1994, n°=4, p.138

[4] - «الأرض هي جذر تاريخنا» (VI, p.111)

[5] - Merleau-Ponty, CC, p.44

[6] - «البدئيّ الأصيل ليس له أبدا هيئة المبتدئ والإبتدائيّ» (M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*، مرجع مذكور، ص86)

»[1] وإلاّ كيف للإبداع أن يكون إبداعا أي جدَّة وانحرافا وتفضية وقطعا للألفة؟ أن يتجذّر الإبداع في الأرض فذلك «ليس تنازلا من الفكر للطّبيعة... وإنّما تجديد العالَم هذا هو أيضا تجديد للفكر وإعادة إكتشاف للفكر الخام الذّي لم يُدَجَّن بأيّ من الثقافات والذّي عليه إعادة خلق الثّقافة من جديد»[2]. إذن أن يتجذّر الإبداع في الأرض وأن تتبدّى الأرض في ما نبدع، ذلك هو بعض التّساند بين اللاّمرئي والمرئيّ وبين اللاّتاريخي والتّاريخي وبين الأرض والعالم أو كما يقول هيدغر «الأرض هي الدّفق الذّي لا يملّ ولايكلّ لما هو هاهنا هبة. فعلى الأرض وفيها يؤسّس الإنسان التّاريخي إقامته في العالم»[3]. الأرض إذن هي القبليّ الأنطولوجي للعالم أو هي هذا الذّي يجعل مجيء العالم ممكنا أو هي هذا الذّي جعل منه مرلو-بونتي «الماقبل عالم الذي على أساسه ينهض العالم الفينومينولوجيّ الذي هو موضوع مشروعاتنا الوجودية، أي أنّها الأرومة اللاّمرئيّة التي تسند علاقة الذّات-العالَم وتجعلها ممكنة »[4].

إذا كانت الأرض ثابتة كـ «مركز ميتافيزيقيّ» وإذا كانت كالشّرنقة تبدو جامدة فإنّها مع ذلك حمّالة حياة، وهي حضنٌ لكلّ الممكن من حركة العالَم الذي هو قبليّ مشترك بين الذّات والموضوع والعلاقة به تتمّ من داخله والإضطلاع بمعناه هو تمكّننا من حريّة متجذّرة في قبليته. العالم هو تأسيس مُقام الإنسان في الأرض وبذلك تكون الرّابطة جذرية بين اظّهار الأرض في العالم وتَأسُّسِ العالم في الأرض. فـ «العالم والأرض مختلفان جوهريا الواحد عن الآخر ومع ذلك هما غير منفصلين أبدا. العالَم يقوم على الأرض والأرض تطلع من بين أحشاء العالم»[5]، العالَم يدخل في مجاهل الأرض وشعابها والأرض تتبدّى في إقامة وفي تاريخية شعوب العالم[6]، وإذا كان لكلّ من هذه الشّعوب صقْعه أو عالمه

---

[1]- Michel Haar, «Peinture, perception, affectivité», in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, éd Jérôme Millon, Grenoble1992, p.106

[2]- Merleau-Ponty, S, p.228

[3]- M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*، مرجع مذكور، ص49

[4]- Brent Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، ص186

[5]- M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*، مرجع مذكور، ص52

[6]- إذا كان المعنى يتوزّع في العالم بكل إمكاناته ودون تفضيل جهة على أخرى فإن «العالم على هذا النّحو هو أيضا أرض، إلاّ أن الأرض ليست تربة مهيّأة قبل زرعها وهي لا تُخفي سرّ إنبات المعنى، لا ولا تستمدّ هذا السّرّ من تعالي سماء ما. الأرض معاصرة لتوزّع المعنى» (Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص22، هامش عدد1)

التّاريخيّ أو زورقه فإنّها جميعا تركب نفس الفُلْك أي هي جميعا تقيم على الأرض وتتحرك في ذات الأفق وتنهل من نفس الأساس المشترك الذي يختزن كلّ الممكنات[1]. ولعلّ ذلك هو ما لم تدركه الإختزالات الإبستيمولوجية التي تحسب أن الأمر متعلّق بما هو فيزيائيّ وفلكيّ وحسب، متجاهلة الإتيقيّ-السياسيّ في العلاقة المتبادَلة بين الأرض والعالم[2]. فالشّعوب تتواصل وتصنع المعنى معا أيّا كانت المسافات الفاصلة. وليس في ذلك ما يعني أن تواصلها وُدُّ وتفاهم وألفة بل فيه من الصّراع والتّطاحن وعدم التّفاهم ما يجعل التّواصل علاقة حرب وليس علاقة معنى، ومع ذلك تظلّ فرص الإلتقاء -حتى وإن كانت نادرة- ممكنة بين كثرة المعاني وانحرافاتها ذلك أن «الخطوة الأولى التي نخطوها في الخارج تقذف بنا إلى العالَم كلّه. ولا يتعلّق الأمر هنا بمواطنيّة عالمية بقدر ما يتعلّق بحرّية تنتمي إلى المعنى ذاته»[3] وهي حرّية المدّ والجزر بين المتناهي واللامتناهي، في الجموح وفي الطواعية وفي الإيمان الإدراكي الذي معه يُقبل المعنى وفيه يتأكّد أنّه ثمّة معنى وإن تباينت سبل مقاربته، بل إن المعاني وإن اختلفت فإنّما لتتآلف، وليس في تآلفها إلغاء لاختلافاتها وإنّما لجعلها تتساكن وتتماعى وتتلازم و«عوض أن تتعارك في اللاّتفاهم تتساكن المعاني التي قدّها كلّ واحد تبادليّا كمعاني لذات المعنى»[4] حتى لو كان ذلك في الحركات والإيماءات التي أفهمها « بالتّبادل بين مقاصدي وحركات الغير وبين حركاتي والمقاصد البيّنة في سلوك الغير. فكلّ شيء يحدث كما لو أنّ قصد الآخر كان يسكن جسدي أو كما لو أنّ مقاصدي كانت تسكن

---

[1]-«هي الأرض كأساس بدنيّ تَجلّي التاريخ الأصليّ اللّحميّ» (VI, p.312). يستعيد مرلو-بونتي هنا ما كان قاله هوسّرل من أن «كلّ شعب مع تاريخيته وكلّ ما يتخطّى شعبا ما (هو هو عالميّ) هو ذاته في النّهاية مقيم طبيعيا على "الأرض"، وكلّ التطوّرات وكلّ التّواريخ النّسبية لها بهذا الإعتبار تاريخ أصليّ هي حلقاته. حقّا، من الممكن تماما أن يكون هذا التّاريخ الأصلي مجموعا من الشّعوب التي تحيا وتتطوّر بشكل مفصول كليا إلاّ أنها تتكاثف جميعها في الأفق المفتوح واللاّمحدّد للفضاء الأرضيّ» (Husserl, *La terre ne se meut pa*، مرجع مذكور، ص ص22-23)

[2]-ذلك مثلا هو موقف ميشال سارّ المناهض لهوسّرل :«ضدّ هوسّرل أقول إذن عن طيب خاطر إنّها ليست الأرض هي التّربة الأصلية التي يستمدّ منها الفكر النّظريّ قوامه، ليست الأرض هي التي تعطي معنى للحركة وللسكون بما أنّ هذين المفهومين هما مفهومان سطحيان ومتبقّيان ممّا تآكل، إنّه كلّ الكون الذي هو في نفس الآن في حالة تطوّر وفي تراجع إلى ما هو بائد هو الذي يُعطي معنى للزّمن ولغِياب الزمن، للزّمن ولكثرة الأزمنة» (Michel Serres, *Hermès I*، مرجع مذكور، ص112)

[3]- Jean-Christophe Bailly, *Le paradis du sens*, éd Christian Bourgois, Paris1988, p.8

[4]- Marc Richir, «L'espace lui-même: libres variations phénoménologiques», in Revue *Épokhè* n°=4, éd Jérôme Millon, Grenoble1994, p.166

جسده»[1]. وغنيّ عن البيان هنا أنّ ما يذهب إليه مرلو-بونتي هو هذه «الذّوات المجسّدة»[2] التي ليس التّواصل بينها التقاء بين ذوات مفكّرة بل هو مشاركة بالكيان كلّه في الفعل التّعبيريّ الذي يكشف أنّه «لا كلام (وفي النهاية لا شخصية) إلاّ لـ "أنا" يحمل في ذاته هذه البذرة التي هي بذرة خلخلة الإنيّة»[3] وأن «التكلّم والتّفهّم هما لحظتا نسق واحد هو نسق أنا-الآخر»[4] وأن نبض هذه العلاقة التّواصلية متجذّر في الإيمان الإدراكيّ.

هذا التأكيد على التجسّد هو تأكيد على أنّ «كلّ الأجساد بعضها خارج بعضٍ هي التي تَقُدّ الجسد اللاّعضوي للمعنى»[5] وبالتالي فإنّ الرّجوع إلى الإدراك الحسّيّ وإلى المحسوس ذاته هو رجوع إلى هذا «اليقين الذي لا يمكن تبريره بعالَم حسّيّ مشترك بيننا وهذا اليقين هو فينا قاعدة الحقيقة»[6] وهو الذي يقطع السبيل على "فكر التّحليق" ذلك أنّني « لا أفهم حركات الغير بفعلٍ تأويليّ عقليّ وتَواصُل الأفراد ليس قائما على المعنى المشترك لتجاربهم بل هو يؤسّسه أيضا»[7] وفي ذلك تذكير مرّة أخرى بأنّ المعنى ليس معطى أو ناجزا أو مكتملا وليس هو «معنى نظرانيّ»[8] بل هو يتشكّل في المنعطفات واللقاءات وفي مواقع التّقاطع وفي ضروب التّواصل التي تتبدّى فيها الأرض ثقافة وتاريخا وإبداعا، وإذا كان للفكر أن يعبّر عن العلاقات بين وعي ووعي فإنّ الوعي ذاته وعي مجسّد وبذلك يكون مدينا للتّجربة التي لنا عن التواصل. فـ «أنا لاّ أتواصل بدْءا مع "تصوّرات" أو مع فِكْر وإنّما مع ذات متكلّمة ومع أسلوب وجود معيّن ومع "العالم" الذي يقصده»[9]. وإذا كان للفكر أن يتجلّى في إبداعاته فبما هي ظاهرات تواصل وبذلك يبقى لنا أن «نتملّك من جديد الصّيغة الخاصّة للعلاقة البيإنسانية وللتواصل، الصّيغة التي تحقّقت في كلّ حضارة»[10]. لكن من وراء هذه الحضارات ومن خلالها تقوم الأرض التي يفتح عليها إدراكنا الحسّيّ والتي تشكّل خلفيّة

1- Merleau-Ponty, PhP, p.215

2- Merleau-Ponty, PM, p.28

3- نفس المصدر، ص29

4- نفس المصدر، ص27

5- Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص103

6- Merleau-Ponty, VI, p.27

7- Merleau-Ponty, PhP, p.216

8- Merleau-Ponty, S, p.228

9- Merleau-Ponty, PhP, p.214

10- Merleau-Ponty, SNS, p.156

ومرجعية لاشتراك التّجارب في تلازم الأجساد وفي بناء المجال النّفسي بإدراكاته ورموزه وفي التّفاعل الأخلاقي–السّياسي كما في تشبيك الرّمز بالفعل وبالنّشاط التّغييريّ للعمل. فـ « التّواصل يجعل منّا شهودا لعالَم واحد كما تآزر أعيننا يَجعلها مشدودة إلى شيء وحيد»[1]، وحتّى إذا كان لكلّ منّا عالمه الخاصّ وكأنّه يسكن جزيرة معزولة[2] فإنّ اللّغة «تذكّرني في كلّ لحظة أنّني إذا كنت "سَبُعِيّ الطّباع" في الصّمت فإنّني على العكس من ذلك أكون بالكلام في حضرة أنا–آخر يُعيد خَلْقَه كلّ آنٍ من آنات لغتي ويسندني هو كذلك في الوجود»[3]. هذا التّساند التّواصلي لا يتمّ إلاّ على أساس من عمومية بدنيّة يشكّل الجسد دالّها والأرض مدلولها، إذ ما يراه الآخر وما يحسّه ليس لي أن أفهمه إلاّ بما أرى وأحسّ أنا ذاتي، فهذا الذي يعبّر عنه الجسدان المختلفان هو ذات العالم الذي ينتميان إليه معا وما تواصلهما إلاّ لأنّهما قُدّا من نفس اللّحم و«إنّه في نفس العالم نتواصل بما في حياتنا من مُمَفْصَلٍ»[4]. وإذا كان العالَم هو موقع التّواصل فإنّ «التّواصل هو حيّز المعنى أو أحد حيوزاته المفضّلة»[5] شرط أن لا نرى في التّواصل مجرّد علاقة باهتة تستبعد أو «تحتقر كلّ صيغة تواصل لها خاصيّة شعرية»[6]. فالخاصيّة الشّعرية للتّواصل هي التي تمكّن من صمت الأرض وظُلمتها بل وتجعل الأرض تطفو في كثرة المجازات وتَعدُّد التّأويل.

هذه الصيغة الشّعرية هي التي تمكّن الأرض من النّجم في المعنى التّحت-مفهوميّ لأنّه معنى "ملتبس" شأن «القوى الغامضة للأرض والتي تتجاوز نور العقل»[7]، هذه القوى هي لامرئيّ المرئيّ أو لامرئيّ العالم، إلاّ أنّ «مرئيّ العالم ليس غلافا للآي بل هو ما يكون بين مختلف ضروب الآي، إنّه النّسيج الضّامّ للآفاق الخارجية والدّاخلية»[8]. شأنُ الآي

1- Merleau-Ponty, VI, p.27

2- «مُذ نصل إلى الحقّ أي إلى اللاّمرئيّ يبدو أنّ النّاس على الأكثر يقطن كلّ منهم جزيرته دون أن يكون ثمّة من الواحد إلى الآخر جسر واصل وإنّا لنعجب أكثر كيف يصادفهم الإلتقاء أحيانا حول أيّ أمر كان» (VI, p.30)

3- Merleau-Ponty, PM, p.29 (التشديد من عند مرلو–بونتي)

4- Merleau-Ponty, VI, p.27

5- J. R. De Reneville, *Itinéraire du sens*، مرجع مذكور، ص38

6- Merleau-Ponty, MPS, p.567

7- Jean-Claude Pinson, «Philosophie, poésie et contingent»، مقال مذكور، ص223

8- Merleau-Ponty, VI, p.173, note* (التشديد من عند مرلو–بونتي). الآي (Quale). مفردة لاتنية جمعها Qualia، وقد استعملها مرلو–بونتي للدّلالة على الإظّهار المباشر للكيف المحسوس في الإدراك الحسّيّ، ويُدرك هذا الإظّهار في مستوى بدنيّ سابق عمّا يجعل من الموجود موضوعا للتمثّل، وإنّما استخدمنا لفظة الآي لما فيها

هنا كشأن الماهية تحمل الموجود ويحملها الموجود. الآي هو الفرق الكيفيّ بين فرادة الموجود وخسران تلك الفرادة في التوزّع ومن هنا غموضه والتباسه وإظْلامُه إلاّ أنّه وإن بدا «كثيفا لا يُنْقال شأن الحياة التي لا توحي بشيء للإنسان الذي ليس كاتبا»[1] فإنّه حينما يتجسّد حسيّا يصبح «كالحياة كنزا مليئا بأشياء للقول بالنسبة إلى من هو فيلسوف (أي كاتب)»[2]، وعليه فإنّ الآي ليس موجودا في ذاته وليس هو حضور موضوعيّ[3] ولذلك وجب «أن نبيّن أنّ الآي هو دائما ضرب من الكمون»[4]. فالآي، هذا الكيف الخفيّ هو نسيج وقاعدة وانفتاح أي هو فرادة وكُلّيّة بما فيهما من وصل وفصل وبما ينفتحان عليه من أبعاد[5] وبما يُحيلان عليه من تجسّد[6] ومن انغراس في تربة الحسّ التي تمنع من الموضوعية الفجّة ومن الحياد المزعوم ذلك أن «الآي المحض لا يتكشّف لنا إلاّ إذا كان العالم موضوعا للفرجة والجسد الخاصّ آلية يطّلع عليها فكر محايد. وعلى العكس من ذلك يمنح الحسّ قيمة حيويّة للكيف ويقبض عليه بَدْءاً في دلالته بالنّسبة إلينا»[7]. التّأكيد على بداءة الحسّيّ والجسديّ هو في نفس الآن تأكيد على بداءة

يدلّ على العلامة والشّخص والشّمول والضّوء (أنظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، مرجع مذكور، المجلّد الأوّل، ص ص168-169)

1- Merleau-Ponty, VI, p.305

2- نفس المصدر ونفس الصّفحة

3- «الإحساس باللّون الأزرق ليس هو معرفة أو وضعُ آي معيّن يمكن تعيينه من خلال كلّ التجارب التي لي عنه... والحدّ الذي يقصد إليه لا يقع التعرّف عليه إلاّ تلمّسا بواسطة أُلفة جسدي معه، إنّه ليس مقوّما بتمام الوضوح وإنّما يُعدّ تقويمه أو يُسترجع بواسطة معرفة تظلّ كامنة وتحفظ له كثافته وإنّيته» (PhP, p.247 (التّشديد من عند مرلو-بونتي). ذلك أيضا هو ما يؤكّده كتاب **المرئي واللاّمرئيّ** حيث اللاّمرئيّ «ليس هو آي موضوعي وليس هو موجود في ذاته يقع التّحليق فوقه ولكنّه يندسّ تحت البصر أو هو ما يكتسحه البصر، يتفتّح بصمت تحت البصر... دون صخب -بالمعنى الذي يقول فيه نيتشه إن الأفكار العظيمة تأتي دون صخب» (VI, p.300 (التّشديد من عند مرلو-بونتي))

4- Merleau-Ponty, VI, p.311 (التّشديد من عند مرلو-بونتي)

5- «الآي البصريّ يعطيني، ووحده يعطيني حضور ما ليس إيّاي، حضور ما هو مجرّد موجود وبكلّيته، وهو يفعل ذلك لأنّه كملمس هو تصلّب مرئية كلّية، ومكان وحيد يفصل ويجمع ويسند كلّ التحام (بما في ذلك التحام الماضي والمستقبل، بما أنّ الإلتحام لا يكون لو لم يكن الماضي والمستقبل أجزاء من مكان واحد). إنّ كلّ واحد من الأشياء البصرية، مهما كان فردا، يعمل كذلك بوصفه بُعْدًا لأنّه ينعطي بوصفه نتيجة لانفلاق الكينونة» (OE, pp.84-85)

6- «أن نرى هو أن نرى شيئا ما. أن نرى الأحمر هو أن نرى الأحمر الموجود بالفعل إذ لا نستطيع ردّ الرّؤية إلى مجرّد افتراض للرّؤية إلاّ إذا تصوّرناها كتأمّل لآي عائم لا مرْساة له» (PhP, p.429 (التّشديد من عند مرلو-بونتي))

7- Merleau-Ponty, PhP, p.64

الأرض وعلى ما يتخفّى في طيّاتها كما على ما ينتقش في ذاكرة البشر وفي علامات اللّغة وعلى ما يكون من عنف متسلّل بين ما يُرى وما يُقال، وإذا كان «الإحساس هو هذا التّواصل الحيويّ مع العالَم والذي يجعل العالَم حاضرا بالنسبة إلينا من حيث هو حيّز حياتنا الأليف»[1] فلأنّ الإحساس ليس حكرا على ثقافة أو شعب بل هو للإنسان من حيث هو آدميّ، وبذلك يظلّ المعنى والحرّية ممكنين وتظلّ «المفاجأة محفوظة من كلّ جهة ويمكنها بالتّالي أن تطلع في أيّ مكان»[2] دون أن يحتكرها عصر أو جهة وبذلك تكون الرّحلة عبر كلّ الأرض، رحلة الحرّية والمعنى الذي هو «في نفس الآن الجوّال والمجال، والرّحلة والإقليم، ما يترحّل أو ما هو في السّطح، دون إنذار، هنا وهنالك عبر كامل الأرض»[3].

إذا كنّا ركّزنا على التّواصل كحيّز للمعنى فلا يجب أن نتأدّى من ذلك إلى إيديولوجيا تواصلية أي إلى تواصل ينقلب إلى اتّصال لا يؤكّد غير الوعي التّقريري و« الدّعاية المصنّعة» و«تصنيع الرّأي العامّ». ولعلّه لسبب كهذا كان دي لوز يطالب بضرورة مواجهة الإبداع للاتّصال، فـ «الإبداع كان دائما شيئا آخر غير الإتّصال، ولعلّ الأساسيّ يكون في إبداع فجوات لا-تواصُلٍ، ومفاتيح قَطْعٍ للإفلات من المراقبة»[4] إذ كثيرا ما يكون التواصل مرادفا لما يُصطلَح عليه بـ "النّقاش"، والنّقاش ما كان أبدا مُبدِعا[5]. ولذلك فإنّ التّواصل الحقّ حوار وليس نقاشا أو هو نقاش شرط أن لا يكون النّقاش «تبادلا للأفكار أو مواجهة بينها وكأنّ كلّ واحد يكوّن أفكاره ويعرضها على الآخرين، يسلّط بصره على أفكارهم ويعود ليصحّحها مقارَنة بأفكاره»[6]، فلو كان هو ذا الحوار ما تمّ تواصل لأنّه لا شيء بين المتحاورين وكلٌّ لا يُصغي إلاّ إلى ذاته. لكنّ الحوار أيضا «ليس خطابا مشتركا عن الأشياء وحسب، فما تلك إلاّ صيغة زائفة. في صورته الأصلية الحوار تشارك... الحوار

---

[1]-نفس المصدر، ص ص64-65

[2]-Jean-Cristophe Bailly, *Le paradis du sens*، مرجع مذكور، ص52

[3]-نفس المرجع، ص53

[4]-Gilles Deleuze, *Pourparlers*، مرجع مذكور، ص238

[5]-«يأتي التّواصل دائما قبل أو بعد الأوان ويأتي النّقاش دائما نافلا بالنّسبة إلى الإبداع» (G. Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est -ce que la philosophie?*، مرجع مذكور، ص32)؛ «النّقاشات تصلح للموائد المستديرة أمّا الفلسفة فترمي بأحجار نردها المرموزة فوق طاولة أخرى... الفلسفة تستفظع المناقشات، فلديها دائما شيء آخر تفعله. النّقاش هو ما لا تحتمله لا لأنّها شديدة الثّقة بذاتها بل على العكس من ذلك تحيّراتها هي التي تُقحمها في مسالك أخرى أكثر ايحاشا» (نفس المرجع، ص ص32-33)

[6]-Merleau-Ponty, VI, p.159

يشكّل إذن الوجود المشترك الأصيل، وهو ليس وسيلة لنقل داخليّة إلى داخليّة أخرى وإنّما هو كيفيّة تعلّقنا مجتمعين بعالم مشترك لتعريته (وليس للّغوِ بشأنه)» [1] ولذلك ليس في الحوار تضخّم للأنا كما في النّقاش وليس فيه عمل على استبعاد الجزئيات والتّفاصيل وليس فيه صَمَم أو عمى إزاء العالم. فالتّفاصيل هي التي تومىء إلى كثافة المعاني وإلى قواها التّحت-مفهومية والحوار يتمّ داخل الفرق وفي المسافة الفاصلة-الواصلة وفيه تصنع الذّات جمّاع ذاتها إذ «بصوت مرتفع أو خافت كلّ واحد يتكلّم كلّه بـ "أفكاره" ولكن أيضا بوساوسه وبتاريخه السّرّيّ»[2]، وكما الذات ذات بكلّها فإنّ الأرض التي تستدعي «إجابة تامّة لذات لَحْمِيّة واحدة هي أيضا حاضرة مبدئيّا لَدُن كل ذات أخرى»[3].

هذا الشّمول المفتوح من الجهتين -الإنسان والأرض- يفتح على الممكن لكن انطلاقا دائما من حضور مجسّد لشراكة الحضور ومن عالم واحد ليست العوالم الممكنة إلاّ تفريعات عنه ومن رَحِمٍ واحد هو الأرض[4]. وبما أنّ العالم يطلع من الأرض والأرض أرومة أو أساس فإنّها تثير مسائل أساسية نوجزها مع آتيان تاسّان في ثلاث: أوّلا المسألة الكوسمولوجية والميتافيزيقية لصلابة الأرض واتّخاذها مرتكزا للحقيقة وللمعقولية من ناحية، وحركة الوجود الإنسانيّ فيها وهو مستقطَب بشكل مضاعَف بينها وبين السّماء من ناحية أخرى، ثانيا تثير الأرومة إشكالاً فلسفيا هو إشكال الأنانة من حيث هي خسران العالَم واستحالة بناء الإلتقاء بالآخر، وتثير الأرومة ثالثا إشكال التّضامن حيث تنعقد كثرة الكائنات جماعيا في التّوليد السّياسيّ للتّبادلات[5]. ترابط هذه الإشكالات الثّلاثة يثير في نفس الآن قضايا

1- Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*، مرجع مذكور، ص160 هامش عدد2

2- Merleau-Ponty, VI, p.159 . صيغة الشّمول هذه يقولها *نثر العالم* أيضا، «أنا لا أتواصل مع الآخرين بإيداع فكري كلّه في كلمات يبحثون فيها عنه، وإنّما أنا أركّب -بحنجرتي وبصوتي ونبرتي وكذلك أيضا بالتّراكيب التي أفضّلها والزمن الذي أختار منحه لكلّ جزء من الجملة- لغزا لا يحتمل غير حلّ واحد، بحيث أنّ الآخر الذي يُصاحب في صمت هذا النّغم المحفوف بتغيّرات المفاتيح جوابا وقرارا، يتبنّاه ويقوله معي، وذلك هو التّفهّم» (PM, pp.42-43)

3- Merleau-Ponty, RC, p.116

4- «الأرض هي رحِمُ زماننا ومكاننا: كلّ مفهوم مبنيّ للزّمن يفترض تاريخنا الأصيل ككائنات جسدية متزامنة الحضور إزاء عالم واحد، وكلّ استحضار للعوالم الممكنة يحيل إلى رؤية عالمنا. فكلّ إمكان هو تفرّع عن واقعنا وهو **إمكان واقع فعليّ**» (S, pp.227-228) (التّشديد من عند مرلو-بونتي))

5- أنظر: Etienne Tassin, «La question du sol; monde naturel et communauté politique», in *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, éd Jérôme Millon, coll Krisis, Grenoble1992, p.170

غزو الفضاء وافتراض وجود كائنات غير أرضيّة وما يتولّد عن ذلك من «ردّ فعل إزاء هذا الإرتجاج وهذا الإلتقاء بالآخر... وهنا أيضا يقع اللّعب على مركّب شديد الغموض: ضيق من حيث هو خليط من الرّغبة والرّهبة إزاء الآخر»[1]. لكنّ هذا الآخر المفترض من سكّان الكواكب الأخرى وما يثيره لدينا من ردود أفعال –هي «العنف وإعادة التّأكيد على الإنسان-المزارع الذي أطلق النّار على المرّيخيين –والنّبرة البروميثيوسية للـ "إنسانية"»[2]– لا يجب أن يحيل وجودنا إلى وجود متأهّب دوما لملاقاة عدوّ لامرئيّ و«إذن لا ارتعاب أمام الآخر المطلق ولا مطالبة بمركزية الإنسان»[3] بل الأجدى هو تفهّم الوضع الإنسانيّ في الأرض وتنزيل الفكر في مغارس المعيش وتغذية النّظر بما يطلع من تربة الإنبات، وليس في ذلك أيّ عداء للعلم ولمكتسباته وإنّما هو التّأكيد على أنّ العالم الذي فقد مركزه يظلّ مع ذلك يُفهم ويُدرك ويُرى انطلاقا من الأرض. وعليه فإنّ التّفكير بالكون لا يشترط إلغاء البقاء في الأرض إذ «الأرض تحت قدميّ والأفق الذي يحدّه بصري هو الدّائرة التي أنفَتِح فيها على اللانهائيّ الكونيّ»[4]. فالإشكال إذن ليس مجرّد إشكال إبستيمولوجيّ بل هو إشكال ميتافيزيقيّ وإتيقيّ متعلّق بالوجود وبالفعل أو بالوجود وبكيفية الوجود أو كذلك أيضا بالحياة على الأرض وبحياة الإنسان في ارتباطها بحيوات بقية الكائنات، وحتى إذا صادفنا من الأديان أو من الفلسفات عزوفا عن الأرض أو توصيفا لمآسيها أو احتقارا لعنصرها فهي إنّما تقول ذلك باسم "عالم آخر" ولكن دائما انطلاقا من الأرض ودون دعوة إلى مغادرتها باتّجاه غيرها من الأفلاك[5].

إذن أليس أولى بالجهد الذي يُصرَف في افتراض احتمال أن تكون كواكب أخرى مأهولة أن يُوَجَّه بوعي فلسفيّ عميق إلى ما في الأرض من مشكلات منها «التّخلّف

1- Merleau-Ponty, CC, pp.44-45

2- نفس المصدر ونفس الصّفحات

3- نفس المصدر، ص45

4- Alain Le Goff, Le jeu cosmique، مرجع مذكور، ص60

5- «إذا كان المسيحيون تحدّثوا عن الأرض حديثهم عن واد من الدّموع وإذا كان الفلاسفة لم يروا في الجسد غير سجن مقيت للرّوح أو للنّفس فإنّه لا أحد في تاريخ الجنس البشري أعتبر الأرض سجنا للجسد أو أظهر حرصا شديدا على مغادرتها باتّجاه القمر... الأرض هي عُصارة الوضع البشري، والطّبيعة الأرضية فيما نعلم يمكن أن تكون هي الوحيدة في الكون التي توفّر للبشر سكنا فيه يتحرّكون ويتنفّسون دون عناء ودون اصطناع» (Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, éd Calmann-Lévy, Paris1988 (1ère éd 1961), p.34

كقضية»[1] ومنها هذه «الأعراق المغتصَبة»[2] ومنها كلّ وجوه النّخاسة المستجدّة؟ مع هذه المشكلات وغيرها «فردوس المعنى هنا أيضا والذي كنّا نهزّه كشجرة الخبز (جاكا) ما عاد يعطي شيئا... فردوس؟ العصفور ولا ريب ولكن أيضا لا وَهْمَ لدينا، مواخير وبيوت من صفيح وأعين متورّمة والمرض واللاّمبالاة. هي المأساة ونهاية عالم يتشكّل فيه المعنى من دوننا»[3]. وعليه فإنّ العودة إلى الأرض والتّشبّث بها هو إمكان لقلب التّرتيب الطّبقيّ الذي تستحوذ فيه الطّبقة المهيمنة على كلّ ما في الأرض وتترك السّماء لكلّ المستعبدين، وقلب هذا التّرتيب هو في ذات الآن فعل تحرّر ومسؤولية لسكّان الأرض في ضمان مَعْنًى، إمكاناتهم هي التي تضمن إقباله. وإذن الأرض الثابتة، الأرض الأساس والأرومة، فيها زَلاَزِل حيث « لا شيء بإمكانه أن يُعطي الوجود سندا نهائيا وتجذّرا نهائيا وهدفا نهائيا و"لماذائية" نهائية صالحة بشكل نهائيّ»[4]. فالأرض–الأمّ حينما يدخلها ارتجاج العالم بتاريخيته تظلّ مفتوحة على الإعمار كما على الدّمار وتظلّ تجربة إقفارها ممكنة وإن كانت مأهولة ويظلّ بينها وبين السّماء ضرب من التّصادي إذ «السّماء المشقوقة تجيبها الأرض المنهوكة»[5] وقتل الإله الأب تتمّته تطليق الأرض–الأمّ[6]. ومع ذلك، أي رغم كلّ المخاطر والتحوّلات فإنّ الأرض تعلّمنا المقاومة المباشرة والدّائمة[7]، وإذا كان مرلو–بونتي قرّب الفلسفة من الأرض فلتتعلّم منها ولذلك لم تكن فلسفته فلسفة نقدية –على الشّاكلة الكانطية– لا مرتكز لها لا في السّماء ولا في

1- Merleau-Ponty, CC, p.45

2- Giacomo Léopardi, *Canti*, Gallimard, Paris1982, cité par Jean-Christophe Bailly, in *Le paradis du sens*، مرجع مذكور، ص71

3- Jean-Christophe Bailly, *Le paradis du sens*، مرجع مذكور، ص71

4- Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p.10، ذكرته Etienne Tassin في مقالها «La question du sol»، مقال مذكور، ص172

5- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*، مرجع مذكور، ص363

6- كانت حنّا أرندت لاحظت هذا القران متسائلة «التحرّر، وعَلْمَنة العصر الحديث التي بدأت ليس بإنكار الله ضرورة وإنّما بإنكار إله أب في السّموات، هل لها أن تكتمل في التّطليق الأفظَع للأرض أمّ كلّ كائن حيّ؟ » (Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*، مرجع مذكور، ص34)

7- «فعليا، **الأرض** وعلى خلاف العناصر الثّلاثة الأخرى، خاصيتها الأولى هي **المقاومة**. العناصر الأخرى يمكنها أن تكون مُعادية ولكنّها ليست دائما معادية... مقاومة المادّة الأرضية على العكس من ذلك هي مباشرة ودائمة» Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, Cérès, Tunis1996, pp.14-15) (التشديد من عنده)). وعن هذه الموادّ الأرضية يقول باشلار إنّها هي التي «تعطينا كينونة سيادتنا وكينونة طاقتنا... وإذا كانت المقاومة في عالَم الرّموز مقاومة إنسانية فإنّها في عالم الطّاقة مقاومة مادّية» (نفس المرجع، ص25)

الأرض[1]، إذ الفلسفة عنده ليست مهمومة بنقائها وخلوصها. فليس ممّا به تكون الفلسفة فلسفة أن تُحصّن ذاتها وتغلق أبوابها في وجه "صخب العالم" بل لعلّ أوكد مطالبها هو "عالم ما تحت القمر" بتناهيه وعرضيته وإخفاق تماماته وبأرضه بكثافتها وبحجارتها و«بكلّ قيم ارتكازها ومن وراء ذلك بكلّ قيم قُربها وتجذّرها وسكناها وملكيتها»[2] وبسبلها التي توزّعها مواقع، ذلك أنّه «بما أنّ الأرض واحدة تحديدا فإنّ كلّ تربة نطؤها تستحيل مباشرة إلى إقليم»[3]. بهذا المعنى إذا كان النّقد الدّيلوزي يمكن أن ينسحب على الفينومينولوجيا الهوسّرلية فإنّه يعسر تطبيقه على فلسفة مرلو-بونتي التي أدخلت عنصر الإنقلاع والصّيرورة واللاّتأقلم ولم تسكّن حركة الأرض لتطفيء ثورة براكينها وتراها من بعيد "أرضا موعودة" كما عند هوسّرل ولفناس، ولم تكتف بالأرض سكنا، الإقامة فيه هي الإقامة في الكينونة كما عند هيدغر ولم تعمل قطّ على اختزال الأرض لتجعلها إقليما للذاتية المتعالية أو لتجعل منها موضوعا إزاء ذات، إذ وكما يقول دي لوز ذاته «ليس التّفكير خيطا مشدودا بين ذات وموضوع ولا هو دَوَرَانُ أحدهما حول الآخر. التّفكير يتمّ بالأحرى في العلاقة بين الإقليم والأرض»[4] أي في هذه الحركة التي بها يكون الفكر غريبا عن موطنه بفعل ترحّله في الأرض وبفعل عدم تأقلمه مع إقليمه.

هذه الحركات جميعها هي تسميات أخرى للإبداع المخلص للأرض، وكم كانت فلسفة مرلو-بونتي مشدودة إلى جملة هذه الحركات تؤكّدها وتثريها وتعدّد سبلها وهي تعلم كثرة النّدوب على "وجه الأرض" وعلى وجه الإنسان. إلاّ أنّ الإحتفاء بالأرض في فلسفة مرلو-بونتي ليس دعوة لصيغة وجود كالتي لـــ «الذين أخلدوا إلى الأرض»[5] بلغة ابن باجة، أي أولائك الذين كلّ وكْدِهم في حفظ أجسادهم وتحصيل لذّاتهم ولا شوْق عندهم لا لفكر ولا

---

[1]-تأكيدا على فلسفة الأخلاق من حيث هي نقد سنده الوحيد العقل العمليّ الذي لا يعوّل على ما يعلو على العالم الحسّيّ ولا على المعطيات التّجريبيّة، يذهب كانط إلى القول :«الواقع أنّنا نجد الفلسفة هنا في موقف حرج: يجب أن تجد وضعا مكينا دون أن يكون لها في السّماء ولا في الأرض لا رباط ولا مرتكز. إن على الفلسفة هاهنا أن تُظهر نقاءها وذلك بأن تجعل من نفسها حارسة قوانينها الخاصّة» (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris1973, p.145)

[2]-Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص101

[3]-Merleau-Ponty, S, p.227

[4]-Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*، مرجع مذكور، ص82

[5]-ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، مرجع مذكور، ص63

لما به يحصل كمال ذواتهم ويظلّ الواحد منهم «مثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث وإن تتركه يلهث»[1] وإنّما الإحتفاء بالأرض والإخلاص لها هو أن «لا يرغب الإنسان في طبيعة أخرى وإنّما أن يكون كاملا في طبيعته»[2] بما يحمله من شراكة الإسم مع الأرض[3] وبما به ينتسب إليها في تناهيه. فـــ «الإنسان هو الأرضيّ من حيث أنّ الأرض عالمية أو هي تصير كذلك : هي في نفس الآن مقذوفة في "خَلاَءٍ" مكان-زمان قياسه المنتهي (بما أنّه لا وجود لغيره) هو اللاّنهائيّ، وهي تتعولَم بخلطها بين الأقاليم والمقاطعات»[4]. هي الأرض إذن بها ينفتح معنى العالم ولذلك يبقى لنا -وقد حاورنا حضور العالَم- أن نحاور حضور الإنسان في/للعام وكيف له أن يتمكّن من المعنى الإنسانيّ للأرض وهي تتعولم، وكيف له هو أن يحاصر وَهَن المعنى وعنجهيّة الذات وكيف لتاريخه أن ينفتح لممكنات لا تحصّنها البداهات ولا النّهايات السّعيدة وكيف لفلسفته أن تقول -وهي تعرج- أفول المعنى وتجدّده وتاريخية الحرّية وبرّيتها التي بها تظلّ عصيّة على كلّ تدجين تاريخيّ حتّى تنجم في معاودة لانهائية وضالّة تقول لا أصليّة الأصل.

---

[1] نفس المرجع ونفس الصفحة

[2] Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*، مرجع مذكور، ص35

[3] «يحسُنُ لفظ "إنسان" (homo) -كما يعتقد في ذلك فقهاء اللّغة اليوم- على أنّه مشتقّ من التّربة (humus)، زد على ذلك أنّا نجد نفس التّأثيل في ألسن أخرى، ففي العبرية مثلا: آدم مرتبط بـــأدمة (adamah) أي الأرض») Rémi Brague, «Un modèle médièval de la subjectivité: la chair»، مقال مذكور، ص56، التّشديد من عنده)، وليس ذلك ببعيد عمّا في اللّسان العربيّ كقولنا أديم الأرض وأدَمَتُها أي وجهها وبذلك سُمّيَ آدم لأنّه أخذ من أدمة الأرض (أنظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، مرجع مذكور، المجلّد الأول، ص72)

[4] Jean-luc Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص238 (التّشديد من عنده)

الـــــباب الثانـي

الــــحضور في/للــــــعالم

الفصل الأوّل : الإنســان و الإنسـانويـة

الفصل الثانـي : التــاريــخ

الفصل الثالث : حضـور الفلسفـة

الفصل الأوّل

الإنسان و الإنسانوية

1. النفس و الجسد
2. الإنسان و الإنسانوية المأساوية

الفصــل الأول

الإنســـــان والإنســـــانوية

1. النفس والجسد

شهدت الحضارة الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين على الأقل إهتماما متزايدا بالجسد على صعيديّ الممارسة والخطاب، في الطبّ والرياضة والرقص والإشهار والمسرح والسينما حيث يتمّ التركيز على عافية الجسد وجماليته وعرائه وقدرته التعبيرية. وتكثر الخطابات حول الجسد في العلوم والإيديولوجيا والسياسة والفلسفة إلى درجة التضخم. لكن هل يعني ذلك أنّ الجسد كان غائبا أو مغيّبا كلّيا في الإهتمامات والكتابات القديمة؟ كلاّ، فالجسد كان موضوع عناية منذ أقدم العصور، في الأسطورة والسحر والكهانة، في إحتفالية الولادة وفي طقوس التعميد أو المُسارّة وفي شعائر الموت، في الحرب كما في العمل ومواسم الخصب، في عناء المرض والعجز والموت كما في صولة القوة والإنتشاء والمتعة، في اللباس والزينة والوشم والإحتفاء كما في التعذيب والتنكيل والإبعاد. الجسد بؤرة تناقض وموطن إلتباس وكل مقاربة له ينتج عنها إختيار فلسفي وحتّى دينيّ. «وهكذا تتأرجح هذه المقاربة بين الإدانة أو التشهير بالجسد كحجاب وعقَبة وسجن وثقل وقبر، بإيجاز كموضوع إستلاب وقسْر، وبين تعظيم الجسد وتقريظه كجهاز إستمتاع وأداة متعدّدة الوظائف للفعل والإبداع، ومصدر ونموذج للجمال، ووسيط ومرآة للعلاقات الإجتماعية، بإيجاز كوسيلة للتحرّر الفردي والجماعيّ»[1]. لكن أيّا كان الموقف من الجسد فإنّ جلّ مقارباته الفلسفية والدّينية كانت تناولته كمفهوم سلبيّ وغير مكتمل في علاقته بالنّفس. ففي المسيحية مثلا يتنزّل التعارض بين النفس والجسد في تراتبية تهيمن فيها النّفس المتأكدة من خلودها على الجسد الذي تحكمه النهائية. إلاّ أنّ تصوّر الجسد كثقل وإنجذاب إلى الأسفل، وكمادة مهدّدة بالبوار، هو تصوّر يمكن فهمه وفق سياقات مختلفة. فنحن نجده مثلا في حركة التراجع والجزع التي

---

1 - Michel Bernard, *Le corps*, éd. Jean-Pierre Delarge, Paris 1976, p. [illegible]

تثيرها الجثّة من حيث هي النّهاية الأخير[redacted] والشهادة الصميمة والساخرة على وجود مبتور وعرضيّ. وقد بيّن دومينيك بيكار[1] أن هذا الخوف المهوّل وهذا الرّعب المشوب بالخشية أمام الجثّة التي هي في نفس الآن علامة الموت ورمزه والحاجز الأخير في وجه العدم، يَعْبُران الشعرَ من رونسار إلى فاليري ومن بودلير إلى بوريس فيان. لكن نفس الشعر يتغنّى أيضا بإثارات الجسد وإنتشائيته. فهو المجاز المعبّر عن الإغراء والحياة والشباب والحبّ، وهو مجاز يحمل أيضا ويخفي نقيضه : الجسد المشوّه والمهدّد بالشيخوخة والتحلّل. على أنّ الخوف من الموت والنهاية قد يعضده خوفٌ، هو خوفنا من أن يفضح الجسد ما كنّا نودّ إخفاءه، لذلك كانت الفراسة من أبقراط (Hippocrate) إلى لوين (Lowen) ومن لافاتير (Lavater) إلى شيلدن (Sheldon) شاهدا على هذه الوظيفة البَوْحيّة للجسد والتي تربط بين السّمات الجسدية والخصائص النفسية والأخلاقية.

إذن الإعتراف بهذه الرابطة بين جسديّتنا ونهائيّتنا هو وليد التفكير المعاصر بل هو يحكم فكرة الإنسان و"الطبيعة البشرية" التي عبّر عنها التراث الغربي. وهو تراث جسّد أفضلية النّفس في ثنائية النّفس والجسد وحتى بعض الإتجاهات الإنسانوية أو الطبيعوية التي ردّت الفعل إزاء الفكر الدينيّ بقيت محكومة بنفس الأساس الذي عارضته كما أوضح ميشال هنري[2]. إذْ بقي الجسد بالنسبة إليها كما كان في المعتقدات التي قامت هذه الإتجاهات ضدّها، أي بقي الجسد هو العنصر السّفليّ الذي لا نبحث عن ردّ الإعتبار إليه إلاّ لأنّنا لم نكفّ واقعيا عن تبخيسه، وهو ما يتواصل في فكرة ثنائية الطبيعة البشرية وهي فكرة لا تهيمن فقط على تراث الفلسفة الغربية ولكنها تؤثّر بعمق في التصوّرات الشعبية أيضا. وقد كان التصوّر المسيحي إعتبر الخطيئة خطيئة الجسد. وبالتالي فإنّ الصراع الأساسيّ صراع بين الرّوح والجسد ذلك أنّ الجسد يمثّل عائقا كثيفا للنّفس وثقلا عليها أن تتخلّص منه إذا كانت تريد الإنعتاق من النهائية والخطيئة حتّى تشارك في حياة إلهية من حيث هي حياة روحية. ففكرة النهائيّة مرتبطة بعمق بفكرة الجسد، لذلك تعمل كثير من الممارسات والتدريبات على التحكّم في الجسد بشكل مباشر أو غير مباشر سواء بإخضاعه لجملة من الممارسات الزهدية والتقشفية أو بإتّخاذ موقف محترِس وحَذِرٍ إزاء الحياة والعالم الحسّي بشكل عام[3]. لذلك

1– Dominique Picard, *Du code [redacted] désir*, Bordas, Paris 1983, pp. 3-4

2– أنظر : Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1987, pp. 282-283

3– يشير ميشال هنري في كتابه المذكور أعلاه وفي الصفحات 288–289 إلى أن ثنائية النّفس والجسد وما يتبعها من تقويمات معيارية ليست فكرة مسيحية بل هلينية بالأساس، وهو ما يثبته فوكو في تاريخ الجنسانية أيضا ولئن

تصوّر المسيحية الملائكة ككيانات لا أجساد لها، فهي أرواح خالصة تتواصل مباشرة دون وسائط ودون علامات حسّية أو روحية إذ الملاك لا جسد له والملائكة يكتشف بعضهم بعضا بشفافية، لذلك إعتبرت الأسكولائية التواصل الإنسانيّ محدودا وناقصا ومتهافتا بالنسبة إلى القوّة الخارقة لكلمة الرّب أو حتّى بالنسبة إلى التواصل الملائكيّ النّوراني، وحتّى إذا كان صوت الملاك يُخبر العذراء مثلا بالمقصد الإلهيّ فإنّ لذلك الصوت من القدرة الخارقة ما يجعله يشكّل «إبن الله» المرتقب وهو إبن يولد من الأذُن حسب عبارة القدّيس أوغسطين. فـــ «الزّوج هو الكلمة والزوجة هي الأذُن». على عكس كلّ ذلك تُجبر ظُلمة الجسد الإنسانيّ الإنسانَ على إقتلاع كلماته بجهد صميم مع ما يشوبها من تلعثم وغموض يجعل المعنى ملتبسا أو غائبا يحلّ محلّه اللاّمعنى، فاللغة الإنسانية لأرتباطها بالجسد تهافتٌ وسقوط بالنسبة إلى شفافية المعنى الإلهيّ، وقد بيّنت **الكوميديا الإلهية** لدانتي كيف أنّ الملعونين عقابهم أن يروْا كلماتهم تصبح ضفادع وطينا يخرج من أفواههم[1]. الطين والضفادع يؤدّيان تأويليا إلى اليقين بسيطرة اللاّمعنى أمّا المعنى فقائم في هذا الخطاب الخَلاصيّ الذي لا جسد له والذي به نشتري الهُدى ونكفّر عن جسد الخطايا.

إذا كان هو ذا مصير الجسد في الفكر الغربيّ فذلك لا ينفي إهتمام بعض الفلسفات والعلوم به. سبينوزا كان يتساءل «عمّا يستطيعه الجسد»[2] ونيتشه كان يسائل جسد الفكر، هذا الجسد الذي يفكّر في الفكر دون أن يفكّر به الفكر[3]، التحليل النّفسي قد غيّر جذريّا رؤيتنا للجسد بإزاحة هيمنة الوعي وببيان الحضور الفاعل للاّوعي والجنسانية واللغة في الجسد الذي تخترقه الرغبة، الأنتولوجيا أوضحت أنّ الجسد نتاج ثقافي لا لأن كيفيات إستعماله تختلف من مجتمع إلى آخر بل لأنّ كلّ ثقافة تخطّ عليه قيمَها ومعتقداتها ومعاييرها الإستيتيقية وعلم الإجتماع يطلعنا على جسد شكّله التنظيم الإجتماعي والإيديولوجيا المهيمنة

من منطلق مغاير ولأهداف مغايرة أيضا. فمبحث ميشال هنري مبحث فينومينولوجي أمّا مبحث فوكو فمبحث أركيولوجي وجينيالوجي. الأول يبحث عن «جسد خاصّ» أمّا الثاني فيسائل تاريخ تقنيات تطويع الجسد ويرصد المعارف والسّلطات التي صنعت الذاتيات.

1 - أنظر : Alain Guy, "Donner corps à la voix", in *Esprit* n° 62, Février 1982, pp. 202-204

2 - Spinoza, *Ethique*، مرجع مذكور، الكتاب الثالث، حاشية القضية الثانية، ص 137

3 - يمكن أن نشير من بين نصوص كثيرة لنيتشه إلى نصّ في **هكذا حدّث زرادشت**، يقول فيه :«أصغوا أيّها الإخوان إلى صوت الجسد السليم، إنه لصوت أكثر عدالة وأكثر صفاء. إن حديث الجسد السّليم أعدل وأنقى: فحديث الجسد السليم يخصّ معنى الأرض... وراء أفكارك وشعورك يا أخي، يختفي سيّد قويّ، مجهول يدلّك على الطريق –إسمه الهو (le Soi)– هذا «الهو» يسكن جسمك، بل هو جسمك. ففي جسمك صواب أفضل من صواب حكمتك. وما يُدريك فعلا أن جسمك في حاجة إلى صواب حكمتك؟» Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice de Gandillac, Gallimard, coll. Idées, Paris 1975, pp. 44-45

لأغراض الإنتاج وإعادة الإنتاج أي أنّ الجسد يظهر كعلامة داخل نسق رمزيّ[1]. إذا كانت هذه الفلسفات والعلوم فكّرت في الجسد فما الذي سيضيفه مرلو-بونتي؟ وما الذي يشكّل أصالة تناوله لقضيّة الجسد؟ وهل يتعلّق الأمر بالتساؤل عن الكيفية الجيّدة التي أعاد بها التفكير في قضية فلسفية كانت قائمة دوما أم بالتساؤل عن تحويله فضاء التساؤلات وتعيينه الموقع الملغز للخطاب الفلسفيّ وتعريته لهذا الـ «لاّمفكّر» فيه وإقامته «تحليلية للجسد» دفعته ليفكّر في الإدراك الحسيّ والإبداع الجمالي والفعل التاريخي والفضاء السياسي؟

يذهب برنار سيشار[2] إلى أنه لدى مرلو-بونتي حدس صميمٌ كان يقوده باتّجاه تجديد عميق للتفكير الفلسفي ويقحمه في إعادة نظر مستجدّة ومستحدثة في الوعي العائد إلى «لغزه»، هو لغز هذا الجسد اللاّمفصول عن التراث الغربي، الحاضر في خطابه، المجمّع لثنائياته والذي هو رهان فضوله ولكن في الآن نفسه هو دعامة خفيّة لعملياته وأرض غير معترف بها لكلامه وجذر صامت يشحن الكلمات بفكر نسّاءٍ لبدايته. إنّ مرلو-بونتي يعود إلى هذا الجسد الذي إنطلاقا منه نتكلّم ونفكّر، أي إلى هذا الذي يكون حدًّا لكلّ فكر يودّ أن يكون «خالصا»، فهو تجذر زمنيّ ومتفرّد في نفس الآن لكلّ قصد. ومثل هذا الجسد يأتي ليضع موضع نظر ضروب اليقين الخادعة سواء تبدّت كمعارف موضوعية أو كخطابات باطنية. فالجسد ليس مظهرا عرضيا للفكر ولا هو لحظة من لحظات العالم المادّي تظهر فيها المسيرة اللامرئية لصيرورة «المفهوم»، بل الجسد علامة فرادة أنطولوجية لا تُقهر. إنّه هذا الموقع حيث تنبت كلّ التصوّرات وكلّ الرغبات بما في ذلك رغبة التفلسف. وإذن مع مرلو-بونتي تنبثق مشكلية جديدة تُحوّل بعمق صورة الذاتية ومنزلة موضوعات المعرفة حيث سيُعاد النظرُ في «الذات» بما هي هوية وحضور لذاتها كما حدّدها تراث الفلسفة ويقع التفكير في الجسد لا من حيث هو «موضوع» معرفة بل من حيث هو الموقع القائم على تخوم ما يقبل القول والتّفكير ومن حيث هو موقع تجذر الكينونة في العالم ومن حيث هو ما يفجّر بإلغازه توبولوجية فلسفية كاملة هي توبولوجية «الدّاخل» و«الخارج». فـ «سؤال مرلو-بونتي ليس هو : كيف يمكن للفلسفة أنْ تتحدّث عن الجسد؟ بل : ماذا يمكن أن نقول عن هذا الجسد الذي إنطلاقا منه يكون الوجود الإنسانيّ والوجود الفلسفيّ ممكنيْن؟»[1]. بصيغة أخرى كيف نفكّ

---

[1]- أنظر : Dominique Picard, *Du code au désir*، مرجع مذكور، ص4

[2]- أنظر : Bernard Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*، مرجع مذكور، ص ص 26-27

[1]- نفس المرجع، ص 40

الإرتباط بين «الكلمات والأشـــــياء»، أي كيف نبعد لفظة الجسد عن إحالتها القديـــــمة أي عمّا إعتدْنا إعتباره في تاريخ الفلسفة كما في الحياة اليومية موضوعا نشير إليه بلفظة الجسد؟

إنّ فكّ الإرتباط الذي ذكرنا يحيلنا إلى الحدّ الثالث حيث لا يكون الجسد موجودا لذاته أو موجودا في ذاته بل هو الذي تعيش به الذات تجربتَها في علاقتها بذاتها وبالآخرين، فهو كلية ووحدة وجودية تحرّكها قصدية تنتشر على ما يحيط بها وعلى الآخرين معنى هي ليست إلاّ إيّاه. إنّها إشارة إلى تلك التربة الخصيبة السّابقة عن كلّ قسمة و إلى ذلك الفلق[2] الذي عنه يتأتّى النور والعتمة وإلى ذلك الكلّ الذي لا تساويه أجزاؤه وإلى تلك السّتارة التي تعطي معنى لإختلاف الألوان وإلى التجربة الأوّلية التي تجعل الحديث عن النفس والجسد أمرا ممكنا. إنّها عودة الجسد على ذاته كجزيرة مغلقة ولكنّها جزيرة مفتوحة على الفضاء والبحر أي على أحداث العالم. فالجسد الذي يهجر العالم ليس له إلاّ أن يبكيه كما عمليّة التجريد ليست هجرا للجسد بقدر ما هي تمزيق الجسد أشلاء. لذلك أن يقول الإنسان «أنا جسدي» معناه أنّ الأنا ليس إلاّ هذا الموقع الحادّ الذي يعلنه الجسد بكلّيته، والنّفس يضعها كلّ منّا في الموقع الذي يأمر به الجسد. فلا أحد عاين المعركة الكبرى للعناصر البسيطة إذ نحن لا نجرّب إلاّ الأخلاط ولا نلتقي إلا بالمجامع، ومع ذلك كانت فلسفة الظّنّة والشكّ من أقدم ما مارس الفلاسفة، فكيف لا نعود والحال تلك لنتعلّم كيف نقرأ بوضوح كتابة الآلهة الغاضبة على أجساد الضّحايا[1]، وكيف لا نقرّ مع مرلو-بونتي أنّ «الفِكْر يُرى ويُقرأ في النظرات التي ليست مع ذلك غير مجموعات معبّرة، والأفكار الأخرى لا تتبدّى لنا إلاّ وهي مُجَسَّمة وملتحمة بوجه وحركات. ولا يُفيد في شيء أن نقابل هنا بين النّفس والجسد وبين الفكر والرؤية، بما أنّ سيزان يعود فعلا إلى التجربة البدئية التي منها إستُمدّت هذه المفاهيم وهي التي تعطينيها متلازمة»[2]. تأكيدا على هذه التجربة البدئية وعلى تجاوز الإثنينية

---

[2]- يتحدّث كتاب المرئيّ واللامرئي في الصفحتين 199-200 عن تجاوز ثنائية الفكر والإمتداد لا لأنّ الإمتداد فكر أو الفكر إمتداد بل لأنّهما كالوجه والقفا وليس الأوّل قائما وراء الثاني. فهناك تكوّن أنطولوجيّ للجسد هو في نفس الآن تكوّن للذات سابق على كلّ قسمة، لذلك يتحدّث نصّ مرلو-بونتي عن التفجّر (déflagration) والإنفلاق (fission) والإنثناء (repliement) والإنغماد (invagination) أو التّجيد (capitonnage) ؛ أنظر كذلك (VI , pp. 313-314)

[1]- يمكن العودة إلى الفصل الأوّل من كتاب ميشال سيرّ : الحواسّ الخمسة، حيث نجد في كتابة فلسفية-شعرية، دون مراجع ودون تقييدات أكاديمية تفكيرا في الجسد وفي ما ينتقش عليه وفي ما ينوء به، في نهائيته وعنفوانه وفي مراقبته وفي تنكّر الفلسفة له. إنّها كتابة تقول إنّ الكتابة تتطلّب مهارة عصبية وعضلية دقيقة والذين يستطيعونها يستطيعون فعل كلّ شيء بأصابعهم العشرة من غزل الصّوف إلى الجراحة (أنظر : Voiles (Michel Serres, *Les cinq sens*, Grasset, Paris 1985, Ch I

[2]- Merleau-Ponty, SNS, p. 27

الكلاسيكية، يعيد مرلو-بونتي بعد أكثر من مائة صفحة من نفس الكتاب قولَه «لسنا فكرا وجسدا، لسنا وعيا قُبالة العالم بل نحن فكر متجسّد، كيان-في- العالم»[1]. هذه التجربة، يعمل مرلو-بونتي على إيجاد أسماء لها في دروسه بمجمع فرنسا، فهي المتشابك أو المختلط أو الهجين، و«النّاس هم الحصيلة الخِلاسية للفكر والجسد»[2]. هذه التسميات تبحث عن ذاتها وعن «موضوعها» في نفس الآن، إنّها شكل من التّمفصل الذي يتناسل داخل الخطاب وفي عمق العلاقة التأسيسية للنفس والجسد معا، إنّها رحلة المعنى خارج جاهزية المصطلحات والدّلالات وهي رفض للإختيار بين حدّيْ النّفس والجسد للإلتقاء بما يحملهما معا. لذلك «نفهم ولا ريْب لماذا لا نستطيع حتّى أن نقبل دون تحفّظ علاقة تعبير بين النّفس والجسد شبيهة بتلك التي بين التصوّر واللّفظة ولا أن نعرّف النّفس كـ «معنى للجسد» والجسد كـ «تَجلّ للنّفس». فعيْبُ هذه العبارات أنّها تستحضر حدّيْن قد يكونان مترابطين ولكنّهما متخارجان»[3].

رفض تخارج الحدود يدعّم فرضية تأويل الأسماء وهجرة المعنى ليتخلّص الفكر من وثوقيته وليفجّر بترْحاله كلّ مركز حينما يزاول المساءلة وحينما يعود السؤال إلى ذاته في كلّ لحظة، أي حينما لا تحكمنا إلاّ حتمية السؤال التي تجبرنا على التسليم بالحركة التي تُبْعِد وتقرّب وتحمل من موقع إلى موقع، لا تطلب اليقين بل تضع كلّ يقين موضع سؤال ولكنّها ترتحل دائما في موقع ما، لتمتحن تجذرنا وتسائل ما دوّنه الجسد وما دُوّن على الجسد في كلّ تفاصيله وفي كلّ طيّة من طيّاته كما في كلّ ضروب فعله وإنفعاله. هذه الدّلالات التأويلية تستدعي إذن تفكيك ما كان يُسمّى إجماليّا أي مُداهمَة التعميمات وكشف مزاعم الوضوح وخلْخلة مجال التصوّر والعمل على «تنسيب مفهوميْ النّفس والجسد : فهنالك الجسد ككتلة من المكوّنات الكيميائية المتفاعلة، والجسد كجدلية للحيّ ولوسطه البيولوجي، والجسد كجدلية للذات الإجتماعية ولجماعتها، وحتّى كلّ عاداتنا هي جسد غير محسوس بالنسبة إلى أنا كلّ لحظة»[4]. إذن «هنالك كيفيات عديدة للجسد ليكون جسدا وللوعي ليكون وعيا»[5]. أهي منظورية مرلو-بونتي؟ بمعنى ما، نعم إذا كانت المنظورية مرادفا للتّأويل والإختلاف وبيانا لفشل فكر المطلق وقدرة على خلخلة مجال التصوّر وإعلانا عن المعكوسية والتّقالب أي إذا

1– نفس المصدر، ص 129

2– Merleau-Ponty, RC, p. 27

3– Merleau-Ponty, SC, p. 225

4– Merleau-Ponty, SC, p. 227

5– Merleau-Ponty, PhP, p. 114

كانت رَحِما للمتعدّد وموقعا للتّقاطع وإرباكا للتماثل ونصّا هيروغليفيا ينفتح للمجاز. وكيف لا يكون الجسد هو هذا النصّ؟ ولكن أيّ جسد هو؟

إنّه الجسد الحيّ أو «الجسد الفينومينولوجي» أو «الجسد الخاص» المختلف عن «الجسد الواقعي» أو «الجسد الموضوعي» الذي هو موضوع علم التّشريح والمناهج التحليلية والتّجزيئية بصفة عامّة. إنّه ليس «الجسد الفسيفساء»، ولا هو الكتلة الفيزيائية-الكيميائية، إنه ليس «آلة مُنتظمة وفق مبدإ إقتصاد **مطلق**... وهو ليس مجموعة من القوى التي تنزع إلى الثبات باتّباع أقصر السبّل، بل هو **كيان** قادر على تأدية بعض أنواع الفعل»[1]. إنّه وحدة ولكن «وحدته ضمنية وغامضة دوما. فهو دائما شيء آخر غير ما هو، دائما جنسانية وفي نفس الآن حرّية، متجذّر في الطبيعة في نفس الآن الذي تحوّله فيه الثقافة، أبدا منغلقا على نفسه، وأبدا لا يقع تجاوزه»[2].

إن تجربة الجسد الخاصّ هي تجربة المعيش، تجربة الوجود -في- العالَم بكلّ غموضها وتردّدها وكيفيات إلتباسها، وهذه التجربة هي التي تواجه الفكر التأمّلي الذي يقيم القسمة بين الذات والموضوع ولا يمنحنا غير فكرة الجسد بتغييب تجربة الجسد وقطع صلاته بذاته وبالعالم وبالآخرين سواء في حالاته المرَضية أو السّوية. وقد حاور مرلو-بونتي مطوّلا في **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** التحليلات السيكولوجية والفيزيولوجية لـ «مرض شنيدر» أو ظاهرة «العضو الموهوم» وإعاقات مرَضية أخرى كـ «عدم الإعتراف بالإعاقة» و«العَمَه الحركيّ» و« الحُبْسة الكلاميّة» ليبيّن عدم كفاية هذه التحليلات وإرتكازها على تلك الإثْنينية الكلاسيكية، إثنينية الوعي والجسد[3] وليستعيض عنها في نفس الآن بتحليل يضع في إعتباره الخواصّ المعقّدة لكينونة الإنسان من حيث هو كائن في العالَم ومن حيث هو وحدة أوّلانيّة. فـ «وحدة النّفس والجسد ليست مختومة بمرسوم إعتباطيّ بين حدّين خارجيين، أحدهما موضوع والآخر ذات. إنّها تتمّ في كلّ لحظة في حركة الوجود»[4]. هذه الوحدة يمنحها مرلو-بونتي إسمَ «التّبيانة الجسديّة» وهو إستعمال بل هو مفهوم مختلف عن مفهوم البنية عند البنيويين وعن مفهوم الشّكل عند أصحاب علم نفس الشكل. فمفهوم البنية

---

[1]- Merleau-Ponty, SC, p. 159 (التّشديد من عند مرلو-بونتي)

[2]- Merleau-Ponty, PhP, p. 231

[3]- تستغرق هذه التّحليلات كامل الجزء الأول من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**

[4]- Merleau-Ponty, PhP, p. 105. حميمية العلاقة بين النّفس والجسد ستعبّر عنها آخر كتابات مرلو-بونتي مجازيا حيث «النفس مزروعة في الجسد كما الوتد في الأرض دون تناظر دقيق بين الأرض والوتد أو بالأحرى هي باطن الجسد والجسد هو إنتفاخ النّفس» (VI, p. 286 (التّشديد من عند مرلو-بونتي))

يتضمّن نوعا من الثبات ومفهوم الشكل لم يتخلّص كلّيا من ثنائية العلاقة الكلاسيكية التي إستعادها نسبيا في العلاقة بين الخلفيّة والصّورة. أمّا التّبيانة الجسدية فتعني أنّ «جسدي كلّه ليس بالنسبة إليّ تجميعا لأعضاء متجاورة في المكان. إنّني أتملّكـــــه بشكل لا يقبل الإنقسام وأعرف موضع كلّ عضو من أعضائي بتبيـــــانة جسدية تشملها جميعها»[1]. هذه التّبيانة الجسدية هي التّعبير عن وحدة الجسد المتعالي ولكنّها ليست وحدة متعالية كما يقول ميشال هنري[2] بل هي وحدة القدرة التي تحرّك مختلف أجزاء الفضاء العضوي نعني الفضاء الذي يمنح هذه الأجزاء وحدتها ويمكّنها من الظهور في تناسق عامّ وفق علاقة مضاعفة هي العلاقة التي لأعضائنا فيما بينها من ناحية، والعلاقة المباشرة التي لكل عضو مع الكينونة الأصيلة للوحدة الذاتية التي هي وحدة جسدنا ذاته من ناحية أخرى. فالجسد الخاصّ أو الجسد الذاتي ليس ظاهرة تترك وراءها الكينونة الحقيقية للجسد أو تترك لها إمكانية التجلّي بواسطة ظاهرات أخرى. جسدنا الذاتي هو الكينونة الحقّ للجسد ذاته في كلّ تمظهراته وحالاته. وحينما ننظر للجسد في تعدّد أجزائه ومكوّناته، نرى كم هو ليّن وعطوب ولكنّه مع ذلك يكون «قادرا على التجمّع في حركة تتجاوز تشتّت الأجزاء»[3]. هذه الحركة التوحيدية ليست فعلا لوعي أو لذات سيكولوجية أو إيستيمولوجية، إنّها شميلة جسدية هي شميلة الجسد الخاصّ «حينما يتجاوز توزّعه ويتجمّع وينطلق بكلّ الوسائل بإتّجاه حدّ أوْحد لحركته، وحينما يتبلور

---

[1]– Merleau-Ponty, PhP, p. 114 (التشديد من عند مرلو-بونتي). يذهب مرلو-بونتي في الصّفحات 115 –117 من فينومينولوجيا الإدراك الحسّي إلى أنّ مفهوم التّبيانة الجسدية (schéma corporel) مفهوم ملتبس شأنه شأن كل المفاهيم التي تظهر مع التحوّلات الحاسمة في العلم والتي لا يمكن تطويرها إلاّ بإعادة النظر في المناهج بل وبتفجير المناهج القديمة. لذلك يحدّد مرلو-بونتي هذا المفهوم تدريجيا. فالتّبيانة الجسدية تعني أوّلا خلاصة لتجربتنا الجسدية وهي خلاصة قادرة على منحنا دلالة الإستنباه الباطني (interoceptivité) والتقبّلية الذاتية (proprioceptivité). لكن هذا التعريف غير كاف لذلك لابدّ من إقتراح تعريف ثان حيث لا تكون التّبيانة تعبيرا عن مجرّد حصيلة للترابطات التي أُنشئت أثناء التجربة؛ بل وعيا شموليا بِوضْعَتي (posture) في عالم ما بين الحواسّ، أي «شكلا» بالمعنى المستعمل في علم نفس الشكل. لكن هذا التعريف تجاوزته التحليلات السيكولوجية أيضا، إذْ لا يكفي القول إنّ جسدي شكل أي ظاهرة يتقدّم فيها الكلُّ على الأجزاء ولا يكفي الإعتبار بالخلفيّة والصّورة. فالجسد الخاصّ هو الحدّ الثالث وفضاؤه ليس فضاء وضع (position) بل فضاء موقف (situation). لذلك، التعريف الأفضل للتّبيانة الجسدية هو أن تكون كيفية للتّعبير على أنّ جسدي في العالم، جسدا تستقطبه شواغله، يتحرّك باتّجاهها ويتجمّع لينطلق نحو هدفه. وكما هو بيّن فإنّ التعريف الذي ينتهي إليه مرلو-بونتي يلحّ على جوانب أساسية ثلاثة : إنخراط الجسد في العالم وتمييز فضاء الجسد عن الفضاء الفيزيائي (وهو ما يعني حرّيته وما يشكّل في نفس الآن نقدا جذريّا للتصوّرات العلمية كما للفلسفة الكانطية بشكل خاصّ)، والقصدية التي تمنح معنى

[2]– أنظر : Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*، مرجع مذكور، ص 172

[3]– Merleau-Ponty, PM, p. 114

فيه قصد أوْحد بفعل ظاهرة التّآزر. فنحن لا نسحب الشميلة من الجسد الموضوعي لنمنحها للجسد الظاهراتي، أي للجسد من حيث أنّه ينشر حوله «وسطا» ما ومن حيث أنّ أجزاءه تتعارف ديناميا»[1].

التّبيانة الجسدية «كيان ديناميّ... وشرط لكلّ تجربة... ودعامة لكلّ وعي ممكن»[2]، فهي وحدة جسدية تمكّن من وحدة الموضوعات وبالتالي من التّعاطي مع العالَم ومن إدراك دلالته. فكما تآزر حواسّ الجسد كذلك تآزر مكوّنات الشيء الذي تصل إليه وحدة الحواسّ لكن دون إندغام أو إنصهار[3] وإنّما هو إنفتاح من الدّاخل توَفّــره التّبيانة الجسدية لـ«قراءة العالم»[4] من داخل العالم[5] وبذلك تعمل التّبيانة أو الرّسيمة الجسدية كمفصل أو وسيط لا مرئيّ بين أعضاء الجسد وبين أشياء العالم وبين المرئيّ واللاّمرئيّ بل وبين الواقع والمتخيَّل أيضا[6] أو هي بلغة مرلو-بونتي «الإدراك-اللاّإدراك أي أنّها معنى فاعل وغير مُمَوْضع»[7]، معنى تعبّر عنه هذه الدّائرة التي تكاد تنغلق على ذاتها لولا إنفتاحها على أشياء العالم وعلى أجساد الآخرين. فالجسد الذي «يرى نفسه رائيا ويلمس نفسه لامسا»[8] هو في نفس الآن «ذات بواسطة التّشابك والنّرجسية وملازمة من يرى لما يراه ومن يلمس لما يلمسه ومن يحسّ للمحسوس – ذات إذن قائمة بين الأشياء، لها وجه وظهر ولها ماض ومستقبل»[9]. صورة الوجه والقفا هذه كثيرا ما تعود في مجاز القفــاز الذي يستعمله كتاب المرئي واللامرئيّ للتعبير عن تلك الوحدة الأوّلية حيث يكون الجسد الحاسّ والجسد المحسوس هو الحسيّ ذاته وحيث لا يكون الجسد «شيئا مرئيا وحسب، وليس رائيا وحسب، إنّه المرئيّة

1- Merleau-Ponty, PhP, p. 269

2- Georges Gusdorf, *La découverte de soi*, pp. 332-333، ذكره De Waelhens في كتابه *Une philosophie de l ambiguïté*، مرجع مذكور، ص 178، هامش عدد 4

3- حتى إذا كنت «أسكن جسدي وبه أسكن الأشياء» (N, p. 107) وحتى إذا كانت «الأشياء "تلمسني" كما ألمسها... وهي ما عليه يفتح تآزر جسدي وهي مكوّنة من نفس مادّة التّبيانة الجسديّة، (فــ) إنّني ألازمها عن بعد وتلازمني عن بعد» (N, p. 287)

4- Merleau-Ponty, N, p. 279

5- «عوض علم للعالَم من خلال علاقات يقع تأمّلها من خارج، يكون الجسد هو مقياس العالَم، فأنا مفتوح للعالَم لأنّني أوجد داخل العالم بجسدي» (N, p. 279 (التشديد من عند مرلو-بونتي))

6- « تبيانتي الجسدية تَرجِع إلى العالَم المدرك وإلى المتخيّل كذلك» (MPS, p. 562)

7- Merleau-Ponty, VI, p. 244

8- Merleau-Ponty, OE, p. 18

9- نفس المصدر، ص 19

التّائهة تارة والمُستجمَعة طورا»[1]. الجسد هو هذه الإنّية التي أنا إيّاها دون أن أكونها بإطلاق وهو هذه المعمارية العيانيّة التي تنفتح لكلّ الروافد وهذا المفترق-الملتقى الذي «يجمّع في حزمة كل أشكال «الوعي» الملتحمة بيديه وبعينيه عن طريق عملية جانبية وعرضانية في تناسبها مع أشكال الوعي هذه»[2].

إنّ التّبيانة الجسدية لا تصف إذن وحدة الجسد وحسب بل كذلك و«من خلالها وحدة الحواسّ ووحدة الموضوع»[3] أي أنّها «في نهاية الأمر طريقة للتّعبير عن أنّ جسدي كائن في العالَم»[4]، والكيان -في- العالم ليس مجرّد تقرير لوضع بل هو تعبير عن ذلك التّواصل النسيجيّ داخل الجسد وبين الجسد والأجساد الأخرى[5] في عالم يعرف فيه الجسدُ الجسدَ ويعترف به، بل إنّه لا يتعلّم معرفة ذاته إلاّ من حيث هو جسد بين الأجساد الإنسانية الأخرى، حينها يكفّ الإنسان عن أن يكون «وحش الأنانة الذي لا مثيل له»[6] ليشعّ بجسده على الأجساد الأخرى ولتُضيئَه الأجسادُ الأخرى بما تُشعُّه عليه. حركـــــة التّعاكس المضاعف هذه هي التي تشكّل البيْجسدانية التي هي دلالة قابلة للإنتقال في تآزر كينونيّ و إنشباك أنطولوجيّ وشَـــراكة إنتساب إلى نفس العالَم تكاد تُلغي كل المسافات و الفواصل حتّى لكأنّ « الآخر يلد من ضلعي بشكل من الإفتسال أو الإنشطار كما قُــدَّ الآخر الأوّل الذي يتحدّث عنه سفر التكوين من قطعة من جسد آدم»[7]. هذه القرابة الحميمة و هذا النّسيج

1– Merleau-Ponty, VI, p. 181. تعبيرا عن تلازم الوجه والقفا يكون الجسد «كشيء» وكحامل لعلاقتي بالأشياء، إنّهما "وجْهَا" تجربة واحدة، مترادفان ومختلفان ومتكاملان. وحدتهما لا تقبل الطّعن، إنّها ببساطة كالمفصل اللاّمرئيّ الذي تتمفصل عليه تجربتان – ذات ممزّقة» (N, p. 285). تلازم هذين الوجهيْن عبّرت عنه دروس مرلو-بونتي أيضا حيث قوله على سبيل المثال «إنّه الجسد الإنسانيّ الآن (وليس " الوعي ") هو الذي يجب أن ينجم من حيث هو من يدرك الطبيعة التي هو أيضا ساكنها» (RC, p. 176).

2– Merleau-Ponty, VI, p. 186

3– Merleau-Ponty, PhP, p. 271

4– نفس المصدر، ص 117

5– إذا كنّا نودّ فعلا تفسير هذه الوحدة أو هذا الإنشباك الذي لأعضائنا وحركاتنا ولغتنا في ما بينها، فيجب وضع هذه الوحدة داخل وحدة أو إنشباك أعمّ هي وحدة أو إنشباك جسدي مع الأجساد الإنسانية الأخرى ومع الكائنات الحيّة الأخرى ومع الأشياء الأخرى، باختصار مع العالَم ذاته» (Michel Bernard, *Le corps*، مرجع مذكور، ص 52). نفس الملاحظة تقريبا كان أبداها من قبل ألان ديلاتر مبيّنا أن الجسد هو فكرة العالم وهو الذي يعرّي وحدة معناه ويقول بنيته الدّينامية ويكون حيّزه الأصلي (أنظر Alain De Lattre, "L'univers de la perception et [illegible] dimensions chez Maurice Merleau-Ponty"، مقال مذكور، ص 290)

6– Merleau-Ponty, RC, p. 115

7– Merleau-Ponty, VI, p. [illegible] (التّشديد من عند مرلو-بونتي)

المشترَك الذي تُصنَع منه الأجساد هو الذي ينغرس فيه المعنى الصّامت الذي تتقاسمه الأجساد لينشر كلّ جسد خارج حدوده دلالات تؤسّس للأفكار والتّجارب دون أن يتخلّى مع ذلك عن إنّيته وخصوصيته. لكن تلك الإنّية وتلك الخصوصية ليستا كذلك إلاّ بالنسبة إلى شرط إمكانهما المتجسّد أي بالنسبة إلى ذلك التقاطع وذلك التّخاصر القائم بين الأجساد. فصيغة العلاقة : أنا–الآخرون هي التي تجعلني أتفاهم مع الآخرين بجسدي وبلغتي وهي التي تخرجني من قمقم الأنانة وتحرّرني من حصن النّرجسية وبذلك «لا يقيم الــ «أنا» الذي يتكلّم في جسده وفي لغته على أنّهما سجنه، بل بالعكس إنّه يقيم فيهما ،كأنّه في جهاز ينقله سحريّا إلى منظور آخر»[1]. على حدود هذه العلاقة ينبت المعنى ليصبح الجسد ذاته موطنا تأويليا. فهو حامل مقاصد ورموز وقيم وإنزياحات، المعنى يباطنه، بل هو فيه في حالة ولادة وهو ينسه من داخله «وينشره على محيطه المادّي ويوصله إلى الذوات الأخرى المتجسّدة»[2]. وبذلك يشكّل الجسد في إنتمائه للسّجليْن الطبيعي والثقافي في نفس الآن عُقدة دلالات بيولوجية وثقافية وينتقل من معنى أصلي إلى معنى مجازي ومن معنى صامت إلى معنى تعبيريّ، إذ الجسد ذاته فضاء تعبيريّ بل «هو حركة التّعبير ذاتها، وهو من يقذف إلى الخارج بالدّلالات ويمكّنها من حيّز وهو من يجعلها تشرع في الوجود كأشياء تحت أيدينا وتحت أنظارنا»[3].

تجذر الجسد في لحم العالم وفي تربة الوجود يجعل منه بالأصل «رمزية طبيعية»[4] ولكنّها رمزية مختلفة عن الغريزة، لأنّها تفتقر دائما إلى مَلاَءِ الوجود كشيء. فالرمزية إنفلات وإنزياح وقصد، أي قدرة على الجِدّة والإختلاف ونسبية الإستقلال عن التّلقائيّ والمباشر حتّى وإنْ كانت تلك الرّمزية قائمة في الإيمائية. فالإيمائية تركيب معقّد من عناصر مختلفة غير متآلفة ظاهريا، إنّها تعبير عن الوعي وإنعكاس للاّوعي وإشارة لحالات بسيكو–سوماتية، وهي نقش عابر ودقيق وأحيانا لا يمكن تمييزه عن مجموع الحالات الذاتية والموضوعية التي تؤثّر على الجسد. والإيمائية من وجهة النظر الأنطولوجية هي نوع من أركيولوجيا اللّغة المُبينَة، إنّها هيروغليفيا بصرية، بل هي لغة الحيّ وخصيصته، إنّها التّكملة الطبيعية لجسد حيّ ومتحرّك ومتعدّد الأشكال والذي يحمل ما لا نهاية له من الحركات التي تتكفّل بإعطاء الكلمة حيّزا جسديا وخصوصية وعمقا للمعنى. لذلك تكون الجثّة دائما صامتة

1- Merleau-Ponty, PM, p. 29

2- Merleau-Ponty, PhP, p. 230

3- نفس المصدر، ص 171

4- Merleau-Ponty, RC, p. 180

مرتّين، بغياب الكلمات والإيماءات[1]. لكن إذا كانت الإيمائية لغة فإنّ «الجسد حمّال لعدد غير محدّد من الأنساق الرّمزية التي يتجاوز تطوّرها الدّاخلي -بكلّ تأكيد- دلالة الإيماءات «الطبيعية»، لكن هذه الأنساق تنهار إذا كفّ الجسد عن تأكيد فعلها وعن إحلالها في العالم وفي حياتنا»[2]. الجسد إذن هو الذي يرصّن المعنى ويعلن عنه حتّى في عَوَزه، إنّه بؤرة المفاعيل وموطن التعبير عن موضوعات الطبيعة كما عن موضوعات الثقافة. ولو بلورنا «معمارية الجسد الإنسانيّ وبناءه الأنطولوجيّ وكيف يرى ذاته ويسمعها فسنرى أن بنية عالمه الأخرس هي على حال بحيث أن كلّ ممكنات اللّغة منعطية فيها سلفا»[3]. فالجسد هو الموقع الأفضل لإنتقاش الطقوس وهو التّعبير المتعدّد الأشكال للدّلالات الرّمزية والمفاعيل المعيارية، إنّه نصّ لا فقط بما يخطّه عليه المجتمع والتّاريخ، بل بوضعه الأنطولوجي، وحتّى إذا تُهنا في المعنى حيث متعة الكلمات التي تحلّ محلّ المتعة الجسدية فإنّ الرّغبة في المعنى لا تكون إلاّ حين يرمي الحضور الجسديّ قلاعه، فيكون هو المدوّنة المكتوبة بـــ «الحبر الأبيض» لو جاز المجاز، وهو حبر أمومي خصيب تتجمّع فيه رغبة البطن واللسان والدّم، فتتجلّى في كتابة غشائية أو جلدية، إذ وحدها الميتافيزيقا تعتبر أن الجلد هو خطّ الفصل بين الجسد والعالم أمّا فعليا فالجسد منطقة شبقية ووسيط شهواني للإتّصال والتبادل، هو أيضا الإمتصاص والإفراز، إنّه جلد مَسَامّي ومثقوب وذو منافذ ومُحَالٌ أن يكون بسيطا أو محايدا، فهو كالعلامة يتضاعف في الدّلالة حتى أنّه يمكن القول مع أرتو (Artaud) :«من خلال الجلد نُدخِل الميتافيزيقا في العقول»[1] أو مع ميشال سير«لا شيء يذهب عميقا كالغشاء ولا بعيدا كالجلد»[2]. فكم هي عميقة إذن سطوح الجسد وكم هو غائر هذا المعنى المتأتّي منه.

---

[1]– أنظر : Malek Chebel, *Le corps dans la tradition au Maghreb*, PUF. Paris 1984, p. 19

[2]– Merleau-Ponty. RC, p. 18

Merleau-Ponty, VI, p. 203 . في نفس الإتجاه يذهب فرنسيس بونج إلى أنّ «ما هو مهمّ في ظاهرة الإنسان الذي يتكلّم هو أنّ كلّ شيء يتمّ جسديّا، فثمّة إيمائية وثمّة حركات والجسد حاضر في كلّ لحظة... وقد صادفني أن قلت إنّ حاملة قلمي كانت تتبدّى لي كعضو إضافيّ وكأنّها في طرف أصابعي الأثر الذي يأتي من نعمق أي من الإيروس الذي يحثّ على الكلام» (Francis Ponge, *Le Monde*, 18 Mai 1979, cité par Claude Pujade-Renaud, "Du corps féminin à l écriture ", in *Esprit* n°62, Février 1982, p. 107). مرلو-بونتي ذاته كان يقول لو أنّا فهمنا الأشياء في هيئتها ووجودها وحضورها فإنّها «تصبح شيئا ما كأنّه إمتداد لجسدي» (*Parcours*, p. 37) وهو «يدير الأشياء في دائرة من حوله وهي ملحقة به أو هي إمتداد له، إنّها مغروزة في لحمه» (OE, p. 19)، و«بدلا من أن تكون أعضاؤنا أدوات فإنّ أدواتنا بالعكس هي التي تكون أعضاء مُضافة» (OE, p. 58).

[1]– ذكر Jean Baudrillard في كتابه *L échange symbolique et la mort*، مرجع مذكور، ص 163

[2]– Michel Serres, *Les cinq sens*، مرجع مذكور، ص 30

لكن هذا الجسد الذي يحمل المعنى أليس هو ذاته الجسد المعرّض للعطب والمرض والموت؟ أليس هو الجسد المعرّض للخطإ والقادر على المغالطة والخداع؟ أليس هو الذي يخترق اللاّمعنى الكثيرَ من تجاربه؟ هو ذاك ولا ريب في عرضيته ووقائعيته وقابليته للعطب، وكيف لا يكون كذلك بما هو جسد حَيّ، وما الذي يميّزه عن الكتل الفيزيائية-الكيميائية لو لم يكن كذلك؟ ما الذي يجعله موطنا للإستعباد والحريّة لو لم يكن فضاء صراعات وموقع إلتقاء بالتاريخ، بل موته ذاته «ليس خلوا من المعنى بما أن عرضية المعيش هي تهديد مستمرّ للدّلالات الأبدية التي يحسب أنّه يستبين من خلالها بكلّيته. يجب أن نتحقّق أنّ تجربة الخلود ليست فقدان الإحساس بالموت... كما يجب التمييز فضلا عن ذلك بين حبّ الحياة والتعلّق بالوجود البيولوجي. إنّ التضحية بالحياة تكون فلسفيا مستحيلة، ولا يتعلّق الأمر إلاّ بوضع الحياة «موضع خطر» وتلك كيفية أعمق لنحيا»[1]. «الوجود في خطر» أو الحياة الإستشكالية هي صيغة من صيغ التّعبير عن الحرّية حين نفكّ عقال الخوف ونحتفي بالحياة ونواجه قيم الغلّ أو الذحل وندرك التّناهي ونفتح للجسد في الأرض دروب إنتمائه ونفكّ كوابحه ونعرّيه من الأكاذيب التي سوّرته لنخطّ فيه بالموت تجربة خلوده، مدركين أنّه «إذا كان جسدنا يمجّد الحياة وإمكاناتها اللاّمحدودة فإنّه يُعلن في نفس الآن وبنفس الحدّة موتنا المقبل ونهائيتنا الأساسية»[2]. وليس في ذلك الإعلان ما يُحزن ما دمنا نعلم أنّه وحده الذي يحيا هو الذي يموت وأنّ وعي الموت هو وعي حازم يتحمّل الموت ويجعل منه «وعيا بالحياة أحـــدّ»[3]. وإذا كان الموت هو المحتوم فإنّ ذلك المحتوم لا نتحمّله سلبيا، لأنّه محتوم في المكان والزمان. والجسد يسكن المكان والزمان، ينشط ويتحرك ويعمل ويقطع المسافات والأزمنة. فهو موقع «البراكسيس» وهو «المنطلق الذي منه يكون ثمّة ما نفعله في العالم»[4]، أي أنّه لا يضطلع سلبيا بالمكان وبالزّمان بل يستعيدهما من «وجهة نظره» ليخرج عن إبتذالية المواقف الجاهزة وليحفر فيهما ثنيّة للممكن حين ينتسب إلى ذاته لا إلى سواه. فحين يتشابك الجسد مع مشروعاته ويَغير على إستقلاليته ويستحضر خارج وضعه الرّاهن سبلا وممكنات فبإمكانه الرّحيل «إلى حدّ النجوم»[5].

1- Merleau-Ponty, SC, p. 241

2- Michel Bernard, *Le corps*، مرجع مذكور، ص 7

3- Merleau-Ponty, SNS, p. 117

4- Merleau-Ponty, RC, p.16

5- Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris 1932, p. 277، ذكره مرلو-بونتي في (VI, p. 83)

المكان والزمان إذن ليسا سجنا للجسد، إذا كان الجسد يتواصل معهما و«يتّخذ مواقف» ويجعل للأزمنة وجهة تاريخية. فالجسد حريّة لأنّه لا يتحمّل الزمن وحسب بل هو يصنعه ويتمكّن منه، وهو حريّة لأنّه ليس مجرّد شيء بل هو يفتح أبعاد الزّمن إنطلاقا من التورّط في الحاضر[1]، والتورّط في الحاضر هو حضور في العالم ليس للفرجة بل للإنخراط في ما يمتحننا به التاريخ، وهو حضور هذا الجسد متلبّسا موقفه فلا تنفع معه شهادة زور. إذن «لم يعد الأمر متعلّقا بالإنسان أمام الطبيعة من حيث هو مُجْبَر على النشاط إتّقاء الموت، بل يتعلّق الأمر بالإنسان الذي يستعمل جسده ليستكشف وضعا ما»[2]، وفي الوضع، الجسد الذي هو معنى يخترقه اللاّمعنى، والجسد موطن الحريّة هو ذاته قلعة الإستعباد، والجسد الفاعل هو ذات الجسد المنفعل. بإيجاز هو موقع الإلتباس وهو «بلا إنفصال حريّة وعبودية»[3]، فهو مشحون بالأحداث والقيم والرّغبات «لذلك لا يمكن أن يكون الخطاب حول الجسد محايدا : فالحديث عن الجسد يضطرّنا لنضيء نسبيا أحد وجهيْه، ذاك الذي هو في نفس الآن بروميثي وديناميّ لقدرته الخلاّقة ولرغبته النّهمة للمتعة، وعكسيا الوجه الآخر المأساوي والمحزن لزمنيته وليونته وتآكله وعرضيته. فكلّ تفكير في الجسد هو إذن تفكير أخلاقي وميتافيزيقي شاء ذلك أم لا : إنّه يؤكّد قيمة ويرسم سلوكا للإتّباع ويحدّد واقع وضعنا كبشر»[4].

الجسد تجلّ وهو في نفس الآن موقع التجلّيات لأنّه ملتقاها، إنّه مِشكال ذو تنويعات لانهائية وإذا لم يكن الجسد مقياس كلّ الأشياء فهو على الأقلّ مقياس بعضها حتّى وإنْ وقع تشويهه أو مسخه وإستبداله –كما في الطّبّ– بالجثّة التي هي النّموذج الذي يرتدّ إليه الجسد بحثا عن الصحّة تحت علامة المحافظة على الحياة، أو في الدّين حيث يُبْخَس الجسد ويرتدّ إلى الحيوانية تعبيرا عن الغرائز والشهوة وحيث الإنبعاث تطهّر من دنس الجسد، أو في الإقتصاد السياسي أين يكون الحدّ المثالي للجسد هو الرّابوت أو الإنسان الآلي المعبّر عن التحرّر الوظيفي للجسد كقوّة عمل بحثا عن إنتاجية عقلانية مطلقة بلا جنس وبلا رغبة، أو في الإقتصاد السياسي للعلامة حيث تكون المرجعيّة–النموذج للجسد هي عارضة الأزياء التي تعبّر عن جسد عامل كليا تحت قانون القيمة ولكنّه هذه المرّة كموقع لإنتاج القيمة/العلامة، فما يقع إنتاجه في هذه الحالة ليس قوّة العمل بل نماذج الدّلالة، لا فقط نماذج إكتمال جنسي بل

1– أنظر : Merleau-Ponty, PhP, p. 277

2– Merleau-Ponty, MMB, p. [redacted]

3– Merleau-Ponty, PhP, p. 101

4– Michel Bernard, *Le corps*، مرجع مذكور، ص [redacted]

الجنسانية ذاتها كنموذج. إذن الجثّة والحيوان والآلة وعارضة الأزياء هي النَماذج العليا السلبيّة للجسد وإختزالاته الإستيهامية التي تحتها يتشكّل ويرتسم في الأنساق المتعاقبة. لكن الجسد الذي تحبسه هذه الأنساق يظلّ مع ذلك شيئا آخر. فهو البديل الجذريّ لها جميعا وهو الإختلاف الذي ينفيها والذي لا يمكن إختزاله في أيّ منها[1]. فبالنسبة إلى الإنسان لن نكون قطّ بإزاء مجرّد جسد حيّ، بل نحن إزاء جسد إنسانيّ أي إزاء ذاتية صميمة لا نلتقيها حينما نسائلها فلسفيا وحسب، بل هي حاضرة لنا حضورنا لها في العمل والوجدان والجنس والكلام والحاجة، وفي ما وراء هذه جميعها ثمّة التّناهي الذي هو رديف الوعي بالحرّية إلاّ أنّه «وعي لا يقدر على شيء دون جسده ولا يستطيع شيئا إزاء الآخرين إلاّ بتأثيره على أجسادهم»[2].

فالـــ «أنا أستطيع»[3] التي هي إستطاعة الجسد الخاصّ ليست إستطاعة مادّية وحسب بل هي إستطاعة إتيقية أيضا لا تأكيد فيها على ضمير المتكلّم إلاّ بقدر التأكيد على فعل الإستطاعة ودخول الآخر شريكا في الفعل[4]. وإذن إستطاعة الجسد الخاصّ هي قرينة ما لا يستطيعه أيضا، أو بصيغة أخرى إنّ القران كائن بين الفعل والإنفعال وبين القدرة والمطاوعة وبين الإنغراس في الطبيعة والعودة عليها فعلا ودلالة[5]. فبالجسد يكون المعنى مضاعفا. هو معنى التّجربة الخرساء وهو المعنى التّعبيريّ الذي لا يكون للذات إلاّ من حيث هي بيذاتية عينيّة ومجسّدة وفي ذلك بعض قرابة بين مرلو-بونتي وبلانشو حتّى وإنْ كان هذا الأخير يتحدّث عن الجسد «الغير الخاصّ»[6].

1- أنظر: Jean Baudrillard, *L échange symbolique et la mort*، مرجع مذكور، ص ص 177-178

2- Merleau-Ponty, HT, p. 110. الوعي مجسّد دوما في الطبيعة كما في الثّقافة، « يتبدّى الوعي في عالم فيزيائي وله جسد كما يتبدّى في عالم ثقافيّ وله عادات» (PhP, p. 160)

3- ترد هذه العبارة في أكثر من موقع من كتابات مرلو-بونتي، ومنها على سبيل المثال : PhP, p. 160، N, p. 106، S, p 111, 118، OE, p. 17، VI, p. 278, 309

4- ذلك ما يذهب إليه بول ريكور داعيا إلى أنّه « لنفهم جيّدا لفظ القدرة يجب الرّجوع إلى "أنا أستطيع" لمرلو-بونتي وتوسيعها من المستوى المادّي إلى المستوى الإتيقيّ ... خطاب الـــ "أنا أستطيع" هو دون ريب خطاب في صيغة أنا إلاّ أنّ التأكيد الأساسيّ يجب أن يكون على الفعل وعلى القدرة على الفعل التي تناظرها على المستوى الإتيقي القدرة على الحكم» (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص 212 (التّشديد من عند ريكور))

5- « بـــ "مجالاته الحسيّة" وبنظامه كلّه كأنّه [الجسد] مهيّأ للتكيّف مع الوجوه الطبيعية للعالم لكنّه كجسد فاعل ومن حيث هو قادر على الإيماءات وعلى التّعبير وبإختصار على اللّغة فإنّه يعود على العالم ليدلّ عليه» (Inédit, p. 405)

6- تذهب فرانسواز كولين إلى أنّ «نقد الجسد الموضوعيّ الذي أجراه مرلو-بونتي يظلّ صالحا في المنظور البلونشي... نفس الجسد الموضوعيّ هذا تواجهه كتابة بلانشو بما سنسمّيه تيسيرا للإستعمال بالجسد الغير خاصّ (Le corps impropre) أو أيضا بالجسد الغريب» (Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la*

إجمالا، الجسد «مركّب فطريّ»[1] مع ما في ذلك المركّب من إنشباك بين الوعي واللاّوعي ومن توافق عميق بين النّفس والجسد ومن تصالب بين الفكر والجسد حيث «ثمّة جسد للفكر وفكر للجسد وتصالب بينهما»[2] ومن علاقة بما في الذات يفلت منها وكأنّه غريب عنها ومن رباط مأساوي بين الحياة والموت ومن عَرَج وحَوَلٍ ومنازعة ليس بين الأضداد وإنّما بين الهو هو والآخر في تجربة الجسد ذاته، «هذا الجسد الفعليّ الذي أسمّيه جسدي، ذلك الحارس الذي يقف صامتا من وراء كلماتي ومن وراء أفعالي»[3]، هذا الجسد الذي يقوم «في العالم قيام القلب في العضويّة»[4] حيّا ونابضا ومتفاعلا وضروريّا وحاملا لمزيد من الحياة للعالم وبالتالي لمزيد من المعنى إذْ «لا وجود لمعنى فاعل داخل الآلة وإنّما داخل الحيّ وحسب»[5]. هو ذا بعض تفكير مرلو-بونتي في الجسد الذي كان يُعَدُّ -وما زال- الجزء الملعونَ من الوضع البشريّ. وإذا لم يكن ثمّة ما يدعو اليوم إلى تبرير التّفكير في الجسد[6] فإنّ مرلو-بونتي فكّر فيه حين كان يُعَدّ عائقا يكدّر معقولية اللوغوس وحين كان يُنزَّل جهة التّهاوي التّعديمي، إلاّ أن الفلسفات المعاصرة تناست أسئلة مرلو-بونتي حول الذات المفكِّرة والمتكلِّمة والرّاغبة وهي متجذّرة في جسد قائم في تمفصل تَجَسُّد الفكر وإبداعية الكلام وإصطراعية العمل وفرادة الرّغبة ولم ترَ فيه إلاّ ما أعلنت هي موته، أي الإنسان

---

question de l écriture, Gallimard, Paris 1986 (1ère éd. 1971), p. 121). لكن رغم إشتراك الكاتب والفيلسوف في «تصوّر طبقة قبْذاتية تقوم عليها الذاتية ومنها تنهل اللغة» فإنّهما يختلفان حول هذه القاعدة الصّامتة إذْ بالنسبة إلى بلانشو القاعدة الجسدية للذّات غير قادرة على فرْدنتها وهو ما يؤدي إلى تيهانها، أمّا مرلو-بونتي فيرى في الجسد الخاصّ الحامل المكاني-الزماني للذات وبه يكون للذاتية معناها (أنظر : *Ronald Bonan, Premières leçons sur l esthétique de Merleau-Ponty*، مرجع مذكور، صص 24-25)

[1] - Merleau-Ponty, PhP, p. 99 (التشديد من عند مرلو-بونتي).

[2] - Merleau-Ponty, VI, p. 313. الأكيد في هذه الرّابطة هو تجسيد الفكر. « تحديد الفكر على أنّه الجانب الآخر للجسد - ونحن لا نعرف فكرا لا يُزاوِجُه جسد ولا يقوم على هذه الأرومة» (VI, p. 312 (التشديد من عند مرلو-بونتي)).

[3] - Merleau-Ponty, OE, p. 13

[4] - Merleau-Ponty, PhP, p. 235

[5] - Merleau-Ponty, N, p. 215

[6] - «من غير المجدي قبليّا تبرير تفكّر بالجسد : من الظّاهر أنّ الحياة تفرضه علينا يوميّا بما أنّه فيه وبه نحس ونرغب ونعمل ونعبّر ونبدع، بل أكثر من ذلك أي واقع حيّ آخر لا يتبدّى لنا إلاّ في الأشكال العينيّة والفريدة لجسد متحرك، جذّاب أو منفّر ومُطَمئن أو مهدّد. بهذا المعنى أن نحيا ليس هو لأيّ منّا إلاّ الإضطلاع بالوضع اللّحميّ لعضوية تمكّننا بنياتها ووظائفها وقدراتها من الدّخول في العالم وتفتحنا للحضور الجسديّ للآخرين» (Michel Bernard, *Le corps*، مرجع مذكور، ص7).

والإنسانوية. لذلك تبدو معاودة السّؤال في الإنسان وفي الإنسانوية –وبالتالي في معنى وجبر الإنسان وحرّيته– ضرورية لأمتحانهما ولبيان ما إنتهي إليه مرلو-بونتي فيهما مقارنة بما عليه راهن الفلسفة إزاءَهُما.

2. الإنسان والإنسانوية المأساويّة

يمكن أن يُعدّ سؤال الفلسفة في الإنسان سؤالا استهلاليا وقائما في نفس الآن في أفـــق كلّ الأسئلة حتى لكأنّ تلك الأسئلة تذهل عن ذاتها لو هي ذهلت عن هذا القائم في أفقها جميعها و ذلك أمر لا يعسر التدليل عليه، فحتّى إذا كان أرسطو ذهب إلى أن اللحظة السقراطية هي اللحظة التي وجّـــه فيها الفلاسفة إهتمامهم إلى الإنسان وتغاضوا عن الطبيعة[1]، فذلك لا يعني أن الإنشغال الفلسفي الماقبل-سقراطي كان موجّها كلّه إلى الطّبيعيات ولا موقع للإنسان ولا لفعله فيه. إذْ يكفي لتأكيد هذا الحضور أن نشير إلى «مفاهيم "الجور" عند أنكسمندر و"الحكمة" عند هرقليطس وضروب التطهر الفيثاغوري والصداقة بماهي حظّ الإنسان عند أنباذوقليس والإعتدال والإكتفاء الدّيمقريطيين»[2]، فضلا عن السّؤال السقراطي في «ما يمكن أن يكون الإنسان وما الذي على مثل طبيعته أن تفعله أو تحتمله بحيث يميزها عن بقية الكائنات» وهذا السّؤال هو سؤال «كل الذين يمضون حياتهم في التفلسف»[3]. ولذلك كانت المطالبة السقراطية الأولى هي أن يعرف الإنسان ذاته شرط أن تكون «إعرف نفسك بنفسك» مرادفة لـــ«كـــن حكيما»[4].

1- Aristote, *Les parties des animaux*, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris 1956, I, 642a, p. 10. في معرض حديثه عن الفلاسفة الطبيعيين الذين لم يتمكّنوا من تعريف الماهية والجوهر ولم يتمكّنوا من بيان أنّ الطبيعة هي المبدأ وليس المادّة، يشير أرسطو إلى تقدّم في هذا الإتّجاه مع اللحظة السقراطية «إلاّ أن البحوث في الطبيعة تقهقرت وإستدار الفلاسفة بإتّجاه الفضائل النافعة وبإتّجاه السياسة»

2- Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص 82

3- Platon, *Théétète*، مرجع مذكور، 173ج – 174ب، ص 109

4- Platon, *Charmide*, trad. E. Chambry, Flammarion, Paris 1967, 164b-165b, p. 287. الدّعوة إلى الحكمة هنا هي إدراك للكيفية التي تسائل بها "الذات" ذاتها لتكون «سيّدة ذاتها» من خلال علاقتها برغبتها الخاصّة التي تقع مساءلتها في كينونتها ومن خلال علاقتها بموضوع رغبتها وقد وقع التعرّف عليه ككينونة حقّة أي من خلال تساؤل الإنسان عن ذاته كذات للرّغبة (أنظر : Michel Foucault, *L usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, pp. 268-269). فمرمى هذه العبارة "الدّلفية – delphique" هو بالأساس مرمى عمليّ قبل أن يكون تعبيرا عن قدرة التفكر التي يكتشفها الإنسان في ذاته، و قد أوضح أوبنْك أن هذه العبارة (إعرف نفسك بنفسك) لم تكن تعني عند سقراط وحتى عند أفلاطون غير أنْ يعرف الإنسان محدودية مداه وأنه

إنّ سؤال الفلسفة في الإنسان مبدئيّ إذن، حتى أن الفلسفة الحديثة -في لحظة من أقوى لحظاتها- قد أرجعت مع كانط كل أسئلتها إلى سؤال: «ما الإنسان؟»[1]، وسواء أعلنت الفلسفة بعد ذلك «موت الله» أو «موت الإنسان» ففي إعلانها ذاك دليل آخر على انشغالها بالإنسان لأنّها ما كانت لتهتمّ بالجثث ولأنّ الإلتفات إلى الموت اهتمام بالحياة ونحن «لا نكفّ عن التفكير في الموت إلاّ بالكفّ عن التّفكير»[1]. إنّ عودة السّؤال في الإنسان عودة مفتوحة إذن تتحدّد تبعا لتقويماتنا ولعلاقاتنا و للمعنى الذي يمكن أن نحيا وفقه حتى وإنْ كان يحاصره اللاّمعنى. فالأمر عائد إلى الكيفية التي بها تتحدّد منزلة الإنسان ومصيره ودلالة حياته وموته وإمكانات تقويمه واختياراته ومواجهته للحياد، أي أن الأمر متعلّق بحرّيته التي « تكمن قبل كل شيء في إمكانية أن يكون أو أن لا يكون أكثر ممّا يبدو عليه»[2]، أي « أن يكون أكثر قليلا وأقلّ قليلا من إنسان»[3].

كائن مائت وليس إلها، وهي تذكير للوعي بالنهائيّة، وهي التعبير الأقصى عن "التعقّل" (Prudence) أي عن «حكمة الحدود» (أنظر : Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1993 (1ère éd 1963), p. 166

[1]- كانت أسئلة كانط هي التالية : «ماذا يمكنني أن اعرف؟ ماذا عليّ أن أفعل؟ بمَ يمكنني أن آمل؟ ما الإنسان؟ ... لكن في النهاية بإمكاننا إرجاع كل شيء إلى الأنثروبولوجيا بما أن الأسئلة الثلاثة الأولى تستند إلى السؤال الأخير» (E. Kant, *Logique*, trd. L. Guillermit, Vrin, Paris 1989, p. 25). إلاّ أنّ هذه الأسئلة تبقى أسئلة دغمائية و فق ما يذهب إليه مارسيل كونش لأنها لم تسأل: «هل بإمكاني أن أعرف؟»، «هل عليّ أن أفعل؟»، ما قيمة الأمل ولمن يكون ضروريّا؟ لِمَ يُعرَّفُ الإنسان ككائن عاقل؟ (أنظر : Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، صص 83-84). إريكْ فايْل من ناحيته يذهب إلى أن « الأساس الأخير للفلسفة الكانطية يجب البحث عنه في نظريته في الإنسان... لكن كانط لم يتخذ من هذا الأساس موضوعا لتفكيره و لم يضعه كإشكال.» (Eric Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin 1963, p. 33) .

[1]- Marcel Conche, *Orientation philosophique*، مرجع مذكور، ص 101. في ما يتعلّق بـ«موت الله» إنّما كنّا نشير إلى الإعلان النيتشي عن « الحدث الأعظم... الذي بدأ من اللحظة يمدّ ظلاله على أوروبا» (F. Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, Gallimard, coll. Folio/Essais, Paris 1989, §343, p. 237). أمّا «موت الإنسان» المرتبط هو ذاته بـ«موت الله» فنشير من خلاله إلى موقف ميشال فوكو (أنظر: M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, pp. 15, 332-333, 353, 396-398) الذي لم يدرك الكثيرون عمق دلالته كما كان حمقى آخرون يستغربون منذ ثلاثة قرون كيف كان سبينوزا يريد تحرير الإنسان و هو الذي لا يؤمن بحرّيته (أنظر : G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris 1986, p. [illegible]).

[2]- J. Patocka, *Liberté et sacrifice*, trad. E. Abrams, éd. Jérôme Millon, Grenoble 1990, p. 31

[3]- Merleau-Ponty, EP, p. 63

هذا الإنزياح وهذا النّوسان هما ما يجعل وكأنّه من «ماهية الإنسان أن لا يتماهى مع ماهيته»[4] أو كأنهما فيزيائيا ما يعبّر عن التوازن المتحرك أو الدينامي إذْ ثمّة دائما حركة كحركة البندول تبدو لنا رتيبة ومكرورة ولكنها تقطع المكان والزمان في نفس الآن جيئة وذهابا وكأنها تتوقف في كل نقطة و في كل آن وهي تبارحهما معا. لكن إذا كان للفيزياء أن تحسب وتيرة هذه الحركة وتواترها فإن الأمر مع الإنسان مختلف تماما ذلك أنه « لا يمكن أن يكون الموضوع هو حلّ معضلة الإنسان وإنّما لا يمكن أن يتعلّق الأمر إلاّ بوصف الإنسان كمشكلة. من هنا هذه الفكرة لبحث دون اكتشاف ولصيد دون مغنم، دون أن يكون ذلك عيب هاوٍ وإنّما تلك هي الطريقة الوحيدة الملائمة عندما يتعلّق الأمر بوصف الإنسان»[1]. فالأمر إذن ليس أمر نقص في المعرفة بالإنسان ذلك أنه « إذا لم يُراكِم أي عصر معارف كثيرة وشديدة التنوّع حول الإنسان بمثل ما فعل عصرنا» فإنّه « لا عصر أيضا كان أقلّ معرفة بماهو الإنسان من عصرنا»[2]. إنّما الأمر أمر الإنسان ذاته كمعضلة، وهو الأمر الذي يجده مرلو-بونتي عند مونتانييه فـ«لفظة "مستغرَب" أو "عبثي" أو "وحش" أو "معجزة" هي التي تتكرّر غالبا عندما يتحدّث مونتانييه عن الإنسان»[3]. ففي الإنسان استغلاق لا تكفي المعرفة لحلّه إذا ما هي اتخذته موضوعا لها ولم تتمكّن من النفاذ إلى معنى وجوده أو إنْ هي حذفت الفائض والإمكان اللذين لا يختزلان، مع أن ذلك الفائض وذلك الإمكان وذلك اللاّتحدّد هي المَواطن الأعمق التي تتوغّل فيها الفلسفة التي لا تقوم «إلاّ بإيغالها في هذا البعد، بعد مركّب النفس والجسد، والعالم الموجود والكيان الذي لا قاع له الذي فتحه ديكارت وأعادَ إغلاقه في الحال. إن علمنا وفلسفتنا هما تتمّتان وفيّتان وغير وفيّتيْن للديكارتية، مسخان ولدا من تقطّع أوصالها»[4].

التعامل مع ديكارت بهذه الصيغة النقدية لا يعني تنكرا للإرث الديكارتي ولا عدم اعتراف بالفتوحات العلمية اللاحقة عليه، فمن العبث أن يتجاهل فيلسوف علوم عصره أو يدّعي حتى مجرّد الإدّعاء إمكانية التحلّل من تأثيراتها، ولذلك نجد صيغة لوم مرلو-بونتية

4- Jean Brun, "Un exégète de la raison Pierre Thévenaz", in Pierre Thévenaz *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu est-ce que la phénoménologie* éd. La Baconnière, Neuchâtel 1966, p. 13

1- Merleau-Ponty, EP, pp. 271-272, S, p. 255

2- M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. De Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris 1953, p. 266

3- Merleau-Ponty, EP, p. 270, S, p. 254

4- Merleau-Ponty, OE, pp. 57-58

موجّهة إلى شيلر وهيدغر اللذين لم يهتمّا بروابط الحوار بين العلوم والفلسفة. فالفيلسوفان وإن كانا مصمّمَيْن على الخروج من فلسفة الثبات والتأبّد للإنخراط في فلسفة للزمنية يظلاّن مع ذلك أقلّ جذرية من هوسرل حينما يتعلّق الأمر بربط النشاط الفلسفي بالنشاطات الإنسانية الأخرى. فبالنسبة لشيلر لا أهمية للخواص الفيزيولوجية أو التاريخية ولا للعوامل البيولوجية والإجتماعية في معرفتنا للماهيات. أما هيدغر فيمنح الفلسفة نفوذا لا مشروطا يجعلها في حلّ من كل لجوء إلى الإستعانة بغيرها من العلوم، بل ويجعل علوم الإنسان في تبعية كلية للفلسفة عوضا عن بحث علاقة التآخذ المتبادل بينهما[1]. ذلك أنّه «في مساءلتها للعلم تربح الفلسفة الإلتقاء ببعض تمفصلات الوجود التي يصعب عليها تبيّنها عبر طريق أخــــرى»[2]. تأكيد هذا التعاضد بين كل أشكال الفكر وبين الفلسفة والعلوم تخصيصا كان مرلو-بونتي قد ألحّ عليه في أكثر من موقع وخاصّة في مقاله **الفيلسوف وعلم الإجتماع** حيث يتساءل مستغربا : « كيف لفيلسوف يعي ما يفعل أن يقترح جدّيا على الفلسفة حَـــظْر علاقتها بالعلم... قد يحدث أن يكون التعميم هو ثمن دقة العلم، لكن علاج ذلك هو مواجهة العلم بالتجربة الشمولية وليس معارضته بمعرفة فلسفية لسنا ندري مأتاها»[3]. لذلك إذا لم يكن للفيلسوف حق نسيان ما يقوله العلم فإنه يبقى له مع ذلك حق مساءلة ضمنياته وفرضياته وحدوده بل وأشكال نسيانه للمعيش وللتجربة الإدراكية اللّذيْن ليس العلم غير «تنظيم مهيكل وممارسة منهجية متبصّرة»[4] بهما، إذ « المعيش متقدّم دائما على الكلمة التي تقوله وعلى الفلسفة التي تبرهن عليه وعلى الفكر الذي يموضعه وحتى إذا تحولّ المعيش إلى موضوع تفكّر فإنه لا يتلاشى بل يُشحن بمعنى ويتخذ فاعلية جديدة»[5]. لذلك كل سعي إلى اختزاله من طرف الفلسفة أو من طرف العلم هو تشويه له وبالتالي هو تشويه للتجربة الإنسانية الشمولية. ولأمر كهذا تكثّف نقد مرلو-بونتي للفلسفات التأمليّة و التجربية وللعلوم المرتبطة بها دون وعي منها، وحتى علم

---

[1]- أنظر : Merleau-Ponty, MPS, pp. 421-422

[2]- نفس المصدر، ص 118.

[3]- Merleau-Ponty, S, pp. 127-128. مقال "الفيلسوف وعلم الإجتماع" الذي نجده في كتاب **علامات**، صص 123-142، كان نشر لأول مرّة في الكراسات العالمية للسوسيولوجيا (*Cahiers internationaux de sociologie*) المجلّد العاشر، 1951، صص 50-69. و هو ما يذكره جورج غرفيتش (Georges Gurvitch) في الهامش عدد 1 من الصفحة 486 من الجزء الثاني من كتابه : *La vocation actuelle de la sociologie*, T II, PUF, Paris, 3°éd. 1969 (1ère éd. 1950) .

[4]- Merleau-Ponty, S, p. 128

[5]- Roland Caillois, "De la perception à l histoire. La philosophie de Merleau-Ponty", in *La Revue Deucalion*, n°2, 1947, pp. 63-64

نفس الشكل الذي عوّل عليه أوّل الأمر – من حيث قدرته على تجاوز التناولات التجزيئية ورصد التوازنات بين المتــغيرات والثوابت وتحديد الجزئي دائما في علاقته بالكلي وبيان إعادة توزيع القوى ضمن ثبات علاقات هذه القوى – خاب أمله فيه لأنه لم يتمكّن من إدراك ذاته فلسفيا ولم يصل إلى دفع بحوثه إلى نتائجه النهائية، ولذلك ظل عاجزا عن الإهتمام في نفس الآن بالمستويات العليا للسلوك وبالكيفيات العينية للوجود. إلاّ أن هذا العجز سيكون قاسما مشتركا بين جميع العلوم والفلسفات التي تسندها والتي تتوهّم أنها لا تحمل أوهاما. فهذه الفلسفات والعلوم لا تمنحنا بيانا عن التجربة الإنسانية في العالم، إنها تقول فقط « ما يمكن أن يفكر به الله عن هذه التجربة»[1]. لكن وجهة نظر الله ليست وجهة نظر، فوجهة النظر نسبية ووجهة نظر الله كائنة خارج المكان والزمان وبالتالي خارج النسبي والجزئي والحسّي.

استثناء ذاتها من النسبية، والذي كانت عبّرت عنه الفلسفات الآنفة الذكر هو نفس الإستثناء الذي عبر عنه العلم. فبقدر ما أظهر العلم من جدّة وإبتكار في إستعمال لغة صارمة ودقيقة بقدر ما بقي محافظا في فهمه للوجود والتعامل معه بلغة الأنطولوجيا التقليدية وهو ما يجعله غريبا في نهاية الأمر عن مسألية معنى الوجود. وقد يكون من العبث مساءلته عمّا هو الوجود بل وحتى عمّا ليس هو الوجود، ذلك أنّ «العلم لا يفيد أنطولوجيا ولا حتى في صيغة سلبية وإنّما له القدرة فقط على تجريد أشباه البداهات من زعم بداهتها»[2]. و إذا لم يكن له غير ذلك فإنه يظلّ وكأنه «في حاجة إلى إشتثناء ذاته من النسبيات التي يقيمها وإلى وضع ذاته خارج اللعبة وكأن عماه إزاء الوجود هو ثمن نجاحه في تحديد الموجودات»[3]. و بذلك يفلت منه في نفس الآن سؤال المعنى وسؤال الحرّية نتيجة عدم تمكّنه من الفهم العيني للإستعادة الخلاّقة لذواتنا مع الآخرين وداخل الحياة التي هي أيضا داخلنا وللفضاء الذي تتلاقى فيه الوقائع وترتسم وشائج التلاقي بين الأنا والآخر وتجتمع وتتقاطع المواقع والأحوال والأغراض. فالتصوّرات الآلية والمثالية والتناولات العلمية المرتبطة بها رغم توهّمها إمتلاك مفاتيح تصوّراتها بأيديها ورغم زعمها الوضعوي انفصالها عن سنداتها الميتافيزيقية وتخلّصها منها كليا، لم تتمكّن إلاّ من التعامل جزئيا مع الإنسان لتحدّد بعض وجوهه أو تستوعب بعض

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p. 296. في الصفحة 158 من كتاب المعنى « اللاّمعنى كان مرلو-بونتي حذر أيضا من «الحلم بمعرفة متنفذة قادرة على الولوج مباشرا» في كلّ الأزمنة ومن موضوعية مطلقة» ومن «تاريخ كلّي ينبسط بالتمام أمام أعين المؤرّخ شأن ما ينبسط تحت بصر الربّ». ولذلك «ليس للشيء الحقيقي أن يعرّف من زاوية نظر الله كما يقول هوسرل اللهمّ إلاّ إذا جعلنا من الله إنسانا وكان هو يدخل في مجالنا. إذ ثمّة بيجسدية تجعل الله غير قادر على أن يصبح حجّة إلاّ بشرط دخوله في نسيج الأشياء الجسدية» (N, p. 109).

2 - Merleau-Ponty, N, p. 145

3 - Merleau-Ponty, VI, p. 33

خصائصه أو تتمثّل تصوّريا بعض جزئياته دون أن تتمكّن من كيفية وجوده ومن دلالة أفعاله. ذلك أنّه مهما كانت ضآلة الفعل أو عبثيته ومهما كانت عرضية الحدث أو وَهن الحركة أو محدودية التجربة أو تردّد العزم أو التباس الموقف فإنّها ولا بدّ حمّالة لمعنى وتائقة لحرّية لأنها لا تتحدّد آليا ولا تخضع بصورة اعتباطية لقوانين ضرورية لافكاك منها. فالإنسان لا يخضع كليا لما يخترقه من قوى خارجة عنه ولا لما فيه من قوى، بل بإمكانه الإحتفاظ بالمثيرات وتأجيل الإجابة عنها بشكل غير متوقّع، أي أنّه يتّخذ موقفا وذلك الموقف هو في نفس الآن أسلوبه في التعبير ولذلك لا هو يغرق كليا في أشياء العالم ولا قوانين الطبيعة ونظم الثقافة تستغرقه.

إن السلوك الإنساني لا تكفي البحوث العلمية للإحاطة به بل إنها لا تتمكّن من إدراك خصوصيته بما أنها تجعل من الطبيعة وحدة موضوعية قائمة قبالة الوعي وتتناول العلاقة التي بين الوعي والعضوية وكأنها علاقة سبب بنتيجة و علاقة أعلى بأدنى وهي تفترض وكأن السلوك «يتم داخل الزمان والمكان الموضوعيين على شاكلة سلسلة من الأحداث الفيزيائية» دون أن تدرك أنه «في اللحظة الحاسمة للتعلم ينِدّ "آن" عن سلسلة "الآنات" ويكتسب قيمة خاصة ويحوصل المحاولات التي سبقته كما يطوّع ويستبق مستقبل السلوك ويحوّل الوضعية الخاصة للتجربة إلى موقف نموذجي ويحوّل ردّ الفعل إلى كفاءة»[1]. فالسلوك إذن ليس مجرّد ردود أفعال محدّدة آليا بل هو سلوك كائن له القدرة على التغيير وعلى استعادة المعنى الإدراكي وعلى توجيه ذاته«بالنسبة إلى الممكن والمباشر وليس بالنسبة إلى وسط محدود»[2]. وقد بيّن كتاب **بنية السلوك** تلك الجدلية القائمة بين الأنظمة و المستويات الفيزيائية والحيوية والإنسانية أو بين الكم والنظام والدّلالة أو بين المادّة والحياة والفكر، وهي جدلية تحافظ على القرابة بين هذه المستويات وتُظهر في نفس الآن تمايزها من خلال إختلاف بنيوي يهيكلها، «بصيغة أخرى على المادّة والحياة والفكر أن تشارك بصورة لامتكافئة في طبيعة الشكل وأن تمثّل درجات مختلفة من الإندماج وأن تشكل في النهاية مراتبية تتحقق فيها الفردية دائما بشكل أفضل»[3].

في المستوى الإنساني تكون هذه الفردية قادرة على الربط بين الآني والممكن وعلى التنويع والمغايرة وعلى الإنفتاح للرموز انفتاحا يجعل السلوك ذاته «ينفتح للحقيقة وللقيمة الخاصّة بالأشياء ويسعى إلى المطابقة بين الدال والمدلول وبين المقصد وما يقصد

–[1] Merleau-Ponty, SC, p. 136

–[2] نفس المصدر، ص 190.

–[3] نفس المصدر، ص 143.

إليه. هنا لم يعد للسلوك دلالة فقط بل هو ذاته دلالة»[1]، وهذه الدلالة هي التي تفجّر الآلية كما الروحانية ذلك أن «بنية السلوك كما تتكشف للتجربة الإدراكية لا هي شيء ولا هي وعي وذلك هوما يجعلها غامضة بالنسبة إلى العقل»[2]. مما يعني أن السلوك صيغة وجود دالّة وليس دلالة مضافة من خارج إلى جملة عضوية خالية من الدلالة، إنه محكوم بالمعنى المحايث للكيان في العالم وهذا الكيان في العالم هو ما به نتجاوز إمّية الموجود في ذاته والموجود لذاته لنلتقي بهذه الجدلية الحية بين السيكولوجي والفيزيولوجي وبين السلوك الواعي والمعطى الغريزي فـ«الإنسان منظورا إليه عينيا ليس نفسا مُضافة إلى عضوية وإنما هو هذا التردّد الذي للوجود الذي يكون جسديا تارة ويتجه إلى الأفعال الشخصية تارة أخرى»[3] و« وحدة النفس والجسد ليست مختومة بمرسوم إعتباطي بين حدّين خارجيين أحدهما موضوع والآخر ذات، إنها تتم في كل آن داخل حركة الوجود»[4].

هذا الذي يسميه مرلو-بونتي «الوجود» هو «حدّ ثالث» سابق على كل قسمة. وهو حدّ حاول برغسون الإقتراب منه في الفصل الأول من كتاب **المادة و الذاكرة** خاصّة، لكنه رغم محاولته نقد التصوّرات الآلية والمثالية «لا هو ولا علماء النفس الذين ينقدهم يميزون بين الوعي وموضوع الوعي...وكان عليه أن يبين أن الجسد لا يمكن التفكير فيه دون الوعي لأن هنالك قصدية للجسد وأن الوعي لا يمكن التفكير فيه دون الجسد لأن الحاضر جسماني»[5] أي أن برغسون بقي غامضا ومتردّدا ولم يتمكّن من تجاوز الثنائية الكلاسيكية فهو «تارة يعطي كل شيء للفكر وطورا كل شيء للجسد»[6]. هذا العيب ذاته يلاحظه مرلو-بونتي في أعمال جالب (Gelb) وغولدشتاين (Goldstein) اللذين لم يتمكّنا رغم محاولاتهما الإيجابية من تجاوز القسمة بين النفسي والفيزيولوجي وبين الموجود لذاته والموجود في ذاته باتجاه «هذا الحدّ الثالث الذي يعودان بأبحاثهما إليه دائما والذي سنسميه

---

[1]- نفس المصدر، ص 133.

[2]- نفس المصدر، ص 138. هذا الغموض هو الذي لم ينفك مونتانييه (Montaigne) عن وصفه و هو نفس الغموض الذي لم يتحمّله ديكارت الذي «سيلاحظ لفترة وجيزة وحدة النفس والجسد وسيختار التفكير بهما منفصلين لأنهما على هذه الحال واضحان بالنسبة إلى الذهن» (EP, p. 270 S, p. 254).

[3]- Merleau-Ponty, PhP, p. 104

[4]- نفس المصدر، ص 105. في قراءته لمونتانييه يذهب مرلو-بونتي أيضا إلى أنّنا «لو شئنا مثلا عزل الفكر عن الجسد بإرجاعهما إلى مبادىء مختلفة فإنّنا ينقضي على ما هو للفهم أي «الغول»، «المعجزة»، «الإنسان» (EP, p. 271 S, p. 255).

[5]- Merleau-Ponty, MMB, pp. 81-82

[6]- نفس المصدر، ص 87.

الوجود»[1]. والوجود بالتعريف هو الفضاء التأسيسي الذي يتم فيه تواصل المادّة والصورة حيث تندمج الصورة في المضمون الذي يتبدّى كحالة لها. ولكنه يظلّ والصورةُ تتسامى به، عرضيةً جذرية وأساسا أوليا للمعرفة و للفعل وبذلك يتيسّر لنا إعتبار «الرجوع إلى الوجود بماهو الحيّز الذي يُفهَــــم فيه تواصل الجسد والفكر ليس رجوعا إلى الوعي أو الفكر والتحليل النفسي الوجودي لا يجب أن يُستخدم كتعلّة لإحياء الرّوحانية»[2]. فالوجود إذن هو هذا الإمكان التأسيسي وهو يتعيّن فعليا ليمنع في نفس الآن من التحليق ومن الإنصهار ليكون حركة وصيرورة فلا هو ظاهرات محضة ولا هو وعي عارٍ وإنما هو كلٌ يجعل أنّ إنسانا بلا يدَيْن أو بلا جهاز جنسي هو ممّا لا يمكن إدراكه شأن عدم إدراك إنسان بلا فكر»[3]، ممّا يعني أنه لا سبيل إلى اختزال الوجود في أي وجه من الوجوه لأن الإختزال تفقير للمعنى وتضييق على الإمكان والإستطاعة وإنهاك لقدرات الجسد والفكر معا وإلغاء لثراء التجربة الإنسانية ليس فقط في معارفها وأفعالها بل وحتى في مواجدها ومشاعرها لذلك يؤكد مرلو-بونتي وهو يقرأ مونتانييه أن «الحبّ ليس جسدا فقط بما أنه يقصد شخصا ما وهو ليس فكرا فقط بما أنه يقصد ذلك الشخص في جسده»[4]. من هذه الجهة ليس لنا إذن أن نختزل الإنسان في الجنس ولا أن نختزل الجنس كذلك في تحديد فيزيولوجي محكوم برابطة آلية بين المثير و الإستجابة بل الأوفق هو أن نعيد تنزيل الجنس داخل الكلّ الوظيفي وأن نرى الإنسان كلاّ بما في ذلك جنسه الذي ليس فيه ما يحقّره أو يخجله. فالوجود الإنسانيّ الموسّع ليس مجرّد نظام من الظاهرات «و إنما هو الفضاء الملتبس لتواصلها والنقطة التي تختلط فيها حدودها أو هو أيضا عمادها المشترك ولا سبيل إلى جعل الوجود الإنساني يمشي «على رأسه»»[5] أويفكّر بساقيه فالإنسان ليس تجميعا للخصائص والوظائف وإنما هو كيان موحّد ليست النفس فيه هي «معنى الجسد» ولا الجسد هو «إظّهار النفس»[6] وإنّما هما حدّان لبنية أعمق منهما هي الوجود ذاته الذي لا ينفكّ عن معناه ذلك أن ««الشيء» الطبيعي والعضوية وسلوك الآخرين وسلوكي، كلها لا توجد إلاّ بمعناها»[7].

---

1 - Merleau-Ponty, PhP, p. 142, note 1

2 - نفس المصدر، ص 187.

3 - نفس المصدر، ص 198.

4 - Merleau-Ponty, EP, p. 270 S, p. 254

5 - Merleau-Ponty, PhP, p. 194

6 - Merleau-Ponty, SC, p. 225

7 - نفس المصدر، ص 241.

هذا «الترابط الأنطولوجي بين الوجود والمعنى و(هذا) التساؤل الذي يرفض تساهلات النسق»[1] هو الذي يجعل فلسفة مرلو-بونتي فلسفة إنهمام بصيرورة وبعطوبية الوجود والمعنى معا فـ«وجودنا لا يتجذر في العالم و في التاريخ إلاّ لأنه يكتشف فيهما معنى أو يبدعه. و هذا المعنى ليس مدوّنا في طبيعة الأشياء أو في فكر أزلي، إنه النّتاج العطوب والمهدَّد دوما للوجود الذي هو نحن ذواتنا»[2]. فنحن من نحن لسنا آلهة و لا وحوشا ولسنا مترددين «بين الألوهية والحيوانية» ولسنا مقيمين في جلاء المعنى ولا في ظلمة اللامعنى ولسنا حصيلة تأثيرات الخارج كما أنّا لسنا متحرّرين بإطلاق من كل ما يربطنا بالعالم. ولذلك ليس ينفع أن نقارن الإنسان بما فوقه أو بما دونه[3] فنشدّه دوما بإتجاه قطبين حضورهما هو تغييبه ونسيانه لحظة نحسب أنّا نهتم به ولسنا نهتم إلاّ بخواء موقعه الذي عمّرناه بوجوه محت وجهه. فالإنسان «يوجد»[4] ذلك هو كل شيء، أي أنه يُعرَّف «على أنه موقع إنشغال وعلى أنه الجهد المتواصل ليلتقي بذاته وبالتالي يُعرّف برفضه التحدّد بأيّ من تحديداته»[5] أي أن اهتمامه دائم الجِـدّة والحركة واللاإكتمال خروجا من الذات وعودة عليها وكأن كل معنى وجوده هو إخفاقه في التماهي مع ذاته وكل حريّته هي ارتحال أفعاله من أرض نجاحها باتجاه عدم اكتمالها إذ الإنسان ذاته «هو هذا الذي لا يكتمل أبدا وهو كالشائبة في هدوء العالم»[6]. وهي شائبة تعكّر صفو العالم ونظامه لأن الإنسان لا ينحبس كليا في صلب هذا النظام ولكنه لا يغادره متحلّلا منه وكأنه غير معنيّ به. فهو في نفس الآن نقطة من العالم وإطلال عليه وهو تجربة ممكنة في نفس الآن الذي هو فيه مصدر كل تجربة[7] وبهذا الإعتبار يكون « عمق الإنسان هو نقطة إرتباطه بالعالم وعمق وعمق العالم هو رؤية الإنسان التي تنتشر على العالم»[8]. فالرؤية متجذرة والتجذر واع ولذلك لابد للإنسان «من مسافة بينه وبين محلّ فعله وكما قال مالبرانش يجب أن لا تلمسه مثيرات الخارج إلاّ بـ«احترام» وأن يكفّ كلّ وضع

---

[1]- Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, T.II، مرجع مذكور، ص 758.

[2]- نفس المرجع، ص 732.

[3]- «زماننا بعيد عن تفسير للإنسان بالأدنى بُعْدَهُ عن تفسيره بالأعلى»، (S, p. 304).

[4]- Merleau-Ponty, SNS, p. 227

[5]- نفس المصدر، ص 114.

[6]- نفس المصدر، ص 127.

[7]- «منظورا إليه من حيث هو نقطة من العالم وبما هو شبه موضوع فإن الكائن الإنساني صنَعَه العالَم. منظورا إليه من حيث هو إطلال على العالم و بما هو شبه ذات فإن الكائن الإنساني يفعل و بفعله يكون : وإنه بتركيب هذين المكوّنين نتمكّن من القول عن الكائن-الذات إنه يصنع ذاته من حيث أنه يصنع شيئا ما ممّا صنعناه به» (Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*, Aubier Montaigne, Paris 1981, p. 110).

[8]- Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*، مرجع مذكور، ص 112.

مؤقـتَ عن أن يكون هو مجموع الوجود بالنسبة إليه وأن يكفَ كل حل خاصّ عن استغراق كامل مجاله العمليّ»[1]. فالسلوك الإنساني ليس آليا أو نمطيا بل هو على العكس من ذلك تأكيد للإختلاف والمغايرة والتوسّط والإنسان لا يجد لا معنى وجوده ولا حرّيته منعَطيان في الأشياء أو في ذاته أو في المجتمع وإنما هما قائمان في نسيج العلاقات بين الإنفعال والفعل وبين البعدين العمودي والأفقي. فانتماء الفرد للمجتمع لا يمنع الفرد من الفعل وانخراطه الضروري في دلالات سابقة عليه لا يحبسه فيها أبديا وإذا كان الفرد يتشكل بما يتمّ فيه من دونه فإنّه في نفس الآن يصنع شيئا آخر ممّا صنعه منه المجتمع.

هذه الجدلية تبيّن أنّ المجتمع ليس «شيئا» أو موضوعا أو وجودا غفلا أو واقعة عارضة ينوء الفرد بحملها وليس الفرد «باطنا» محضا لا يطاله الخارج أو هو موضوع من ضمن موضوعات أخرى في المجتمع[2]. فمن الناحيتين يكمن الخطأ في النزعتين الإجتماعوية والفردانية و لذلك علينا «أن نعيد اكتشاف العالَـــــم الإجتماعي لا كموضوع أو كجملة موضوعات وإنما كمجال دائم وكفسحة وجود : بإمكاني أن أحيد عنه ولكن ليس لي أن أكفّ عن تنزيل ذاتي بالنسبة إليه... علينا الرّجوع إلى ما هو اجتماعي والذي نحن في علاقة به نتيجة أننا موجودون وأننا نحمله فينا قبل كل موضعة.»[1] فالمجتمع شأنه شأن العالم ينعطي في الإدراك الحسّي قبل أن يصبح موضوعا للوعي فـ«ما هو اجتماعي يوجد بصمت وكنداء قبل الوعي به»[2] وهو لذلك كأنه امتداد لوجودنا لا نكفّ عن الخروج إليه ولا يكفّ عن التسلّل إلينا. وبذلك يتبدى المجتمع للفيلسوف لا ككل مهيمن وإنما كرابطة بين الناس تثري شخصياتهم ولا تفقرها، تمكّنهم من التواصل ولا تخضعهم للمحاكاة وللإيحاء الجماعي. فالإنسان معنيٌّ مع نظرائه الإجتماعيين بما يجدّ من أحداث وبما تتطلبه من مواقف لتوجيهها وإعطائها معنى. فلا هو مشرّع مطلق لحريّة خاوية ولا هو مجرّد نتاج لتشريطات الطبيعة والمجتمع وإنّما هو الموقع الذي فيه القدرة على تحويل التقبلية إلى فاعلية إذ «لم يعد الإنسان يظهر كنتاج لوسط أو كمشرّع مطلق بل كناتِج-منتِج ومن حيث هو الموقع الذي يمكن أن

---

[1]- Merleau-Ponty, PhP, p. 103. نفس العبارة تقريبا تعود بالصفحة 337 من نفس المصدر.

[2]- « كانت الفلسفة دوما قطعا مع الموضوعانية و كانت رجوعا من العالم إلى الناس وممّا هو مبنيّ إلى ماهو معيش، على أن سبيلها هذه لا تحملها إلى الإستبطان أو إلى مجال معزول عن مجال العلم و معادٍ له، بما أنّ ما تحيلنا إليه الفلسفة ليس حياة باطنية خاصّة وإنما هو بيذاتية أو حياة مشتركة تربطنا بالتاريخ. فحين أدرك أن ما هو إجتماعي ليس موضوعا فقط وإنما هو وضعي الذي أحياه فإن الوجود الإجتماعي ذاته يكون قائما في حاضري الحيّ»(S, p. 141).

[1]- Merleau-Ponty, PhP, p. 415

[2]- نفس المصدر ونفس الصفحة.

تتحول فيه الحتمية إلى حرّية عينية»[3]. فتقبلية الفرد هي تأثّر بفعل الآخرين بينما يؤثر هو في الآخرين بفاعليته، على أن الإنفعال والفعل لا يمكن إدراكهما إلاّ من خلال انخراط الشخص في مجتمع الأشخاص وهو ما يحدّد وضعا جديدا لشخص الآخر ولشخص الفاعل ذاته وعلى قاعدة هذا التقاطع ينكشف معنى الفعل والذي يمكن «مقارنته بفعل الرّياضي الذي يشارك في سباق تناوب، يستلم المشعل ... ويسلّمه بقصد تداول لا نهاية له»[4] ولكنه لا يسلّمه كما استلمه إذ قطع به مسافة فيها من جهده وعزمه ما به مضى بعيدا حتى وإن سقط أو تعثّر أو أُنهِكَ وكذا الحال مع الفرد والمجتمع حيث يتلقى الأوّل من الثاني معنًى آتٍ من بعيد ،لكنه يستعيده وكأنه هو مَنِ استهلّه.

إن الإنسان «لا يشارك في عالم الثقافة إلاّ على أساس من الدلالات القائمة سلفا وإنه انطلاقا مما هو معطى يقدر على مهر العالم الإنساني بدلالات جديدة وهو يعبّر بجسده وبحركاته وبعمله الإبداعي وبكلماته عن أصالة ما يحياه»[1]. فكما للإنسان موروثه البيولوجي له كذلك موروثه الثقافي الذي به أصبح إنسانا إلاّ أن ذلك الموروث « لا يقتل حرّيته بل على العكس من ذلك هو ما يمكّن حرّيته من التحقّق. فالتاريخ والثقافة والمجتمع هي ما يشكل الإنسان ولكن من ناحيته الإنسان هو الذي يشكّلها ويغيّرها»[2]. فهو إذن ليس مجرّد نتاج لما يشرطه وليس مفعولا من مفاعيل البنية إذ لو كان كذلك لغيّبنا حرّيته ولفكّكناه كذات بحجّة أن كل ما يعتمل فيه إنما يعتمل فيه من دونه. لكن جدلية الفعل والإنفعال التي أكّدها مرلو-بونتي هي التي تمنع هذا الإنحراف لأنها تقرّ تنوّع التجارب وتداخلها في علاقة الإنسان بالعالم وبالآخرين وبذاته وهي تجارب يعيشها ويشهد عليها ويستشهد بها، لا يمتلكها إلاّ لأنها امتلكته ولا يقتلع ذاته منها إلاّ لأنه تجذر فيها ولا ينفصل عنها ليكون ماهو إلاّ وهو يحملها معه. فالتقبلية أو التلقي أو الإنفعال كأنه تلقائية وليس خضوعا لعلل من خارج، إنه مُداخل

---

[3] - Merleau-Ponty, SNS, p. 237. أنظر في نفس السياق أيضا الصفحة 413 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** مثلا أين يتحدث مرلو-بونتي عن الإنسان وهو يجد ذاته كائنا في «عالم طبيعي واجتماعي» دون أن ينحبس فيه إنحباس «موضوع في علبة» ذلك أن «حريتي وقدرتي الأساسية على أن أكون فاعل كل تجاربي ليست مفصولة عن انخراطي في العالم». وإذا كان قدري أن أكون حرّا فليس في ذلك ما ينفي محدّداتي الطبيعية والإجتماعية.

[4] - Roger Daval, *La valeur morale*, PUF, Paris 1951, p. 85

[1] - Dominique Rey, *La perception du peintre et le problème de l être. Essai sur l esthétique et ontologie de Maurice Merleau-Ponty*. Thèse de Doctorat présentée ▮ la Faculté des Lettres de Université de Fribourg Suisse, 1978, p. 59

[2] - Creusa Capalbo, " L historicité chez Merleau-Ponty", in *Revue philosophique de Louvain*, n° 19, 1975, p. 511

لسيرورة تكوّننا ومتداخل مع تجاربنا وأوضاعنا بل هو ضروري لصيرورة الإنسان إنسانا. ففي الإنسان يتآنى الفردي والعام وتتعاصر كثافة الموروث وجدّة الإضافة وبالتالي ليس الأمر أمر تركيب لاحق[3] أو ترتيب تفاضليّ وبالتالي غائي[1] لأنّ ذلك التركيب وذلك الترتيب إنما يفترضان قطيعة بين الفعل-الإنفعال وهي قطيعة لم يتخلّص منها هوسرل وإن كان يعلم هو ذاته أنها غير موجودة وعمّـقها سارتر الذي فكر بالإنسان كحرّية جذرية وكعزلة مطلقة وكوعي بالذات يلتقي بوعي الغير بذاته على قاعدة تلك الحرية وتلك العزلة خارج كل طبيعة وكل وجود[2]. فإذا لم تتج أقرب المواقف إلى مرلو-بونتي من النقد فمن الأكيد أن النقد سيمتد إلى كامل تاريخ «الفلسفة (التي) لم تتحدّث أبدا – لا أقول عن الإنفعال : فنحن لسنا مفاعيل – ولكنني أقول إنها لم تتحدّث عن انفعال فعلنا... فمهما كانت جـدّة مبادراتنا فإنها تنبثق من صلب الوجود وهي موصولة بالزمن الذي يدبّ فينا وهي مستندة إلى محاور أو مفاصل حياتنا ومعناها هو «وجهـــة»»[3].

إعادة النظر في مفهوميْ الإنفعال-الفعل ستؤدي بالضرورة إلى إعادة النظر في مفهوميْ الطبيعة والثقافة وفي علاقتهما، على أنه لا يهمّنا من إعادة النظر هذه وفي مقامنا هذا إلاّ ما كان على صلة بالإنسان في وجوده وفعله. فمفهوم الطبيعة كان مرلو-بونتي خصّص له جملة من الدروس بـــ"مجمع فرنسا" امتدت على ثلاث سنوات، من سنة 1956 إلى سنة 1958 لمدّة سنتين متتاليتين ثمّ عودة إلى نفس المفهوم في السنة الجامعية 1959-1960 بعد أن خصّص السنة الجامعية 1958-1959 لـــ«إمكان الفلسفة» ومهمّاتها، ولم يكن الأمر متعلّقا في جملة هذه الدروس لا بنظرية معرفية في الطبيعة موجّهة نحو معالجة علمية ولاَ بفلسفة للطبيعة تقوم من العلم مقام العلم الأرقى الذي يكشف الحقائق الكامنة وراء المظاهر ويعيد تأويل صور العلم ونماذجه وإنّما الذي ركّزت عليه هذه الدروس هو المركّب

---

[3]– «لسنا بشكل مبهم فعلا مضافا إلى انفعال ولسنا آلية تعلوها إرادة وإدراكا حسّيا يعلوه حكم وإنما نحن فاعلون و منفعلون في آن لأنّا نحن انبثاق الزمن» (PhP, p. 489).

[1]– يقول مرلو-بونتي في الصفحة 319 من المرئي واللامرئي : « أنا لست غائيا... الإنسان ليس غاية الجسد ولا الجسد المنظّم غاية مكوناته : وإنما يقع ما هو تابع كل مرّة في خلاء بُعد جديد مفتوح ويدور الأدنى والأعلى الواحد حول الآخر شأن الفوق والتحت (بما هما تنويعة لعلاقة الجانب-الجانب الآخر) – وبالأساس أنا أجزْ التمييز فوق-تحت إلى الدّوامة حيث يلتقي بالتمييز جانب-جانب آخر أين يندمج التمييزان في بعد كلّي هو الوجود» (التشديد من عند مرلو-بونتي).

[2]– أنظر : Merleau-Ponty, VI, p. 288

[3]– نفس المصدر، ص 274

والمفصليّ حيث الطبيعة رُقاقة أو طبقة في مركب الوجود[1] ولذلك نجد مرلو-بونتي يعود منذ مقدّمة هذه الدروس إلى « المعنى الأوّلي» لمفهوم الطبيعة بماهي إشارة إلى ما هو نباتي في الإغريقية وبماهي تعبير عن الولادة والحياة في اللاتينية وإذن «ثمة طبيعة حيثما كان ثمة حياة لها معنى ولكن مع ذلك، هناك حيث لا فكر، ومن هنا القرابة مع ما هو نباتي: طبيعة هي ما له معنى دون أن يكون الفكر هو من وضعه. إنها الإنتاج الذاتي للمعنى...الطبيعة موضوع ملغِز وهي موضوع ليس موضوعا بالتمام، إنها ليست قبالتنا تماما. إنها موطننا وليست هي ما يقوم قبالتنا وإنما هي ما يحملنا»[2]. الطبيعة-التربة والطبيعة-الأرض والطبيعة-الموطن والطبيعة «اللّـــــحم والأمّ»[3] لا يمكن أن تكون موضوعا قبالة الوعي لأنها ليست كائنة في الخارج فقط ولأنه هو ذاته ليس عينا ربّانية تطلّ عليها من علٍ فــ«بالنسبة إلينا لا بدّ أن يكون للطبيعة فينا علاقة ما بالطبيعة خارجنا بل لا بدّ أن تتكشف الطبيعة التي خارجنا بالطبيعة التي هي نحن. فما نبحث عنه هو **الإنــــعقاد** وليس هو الموضعة تحت بصر الربّ»[4]. الإهتمام بالبنى والمحاور والمفاصل والإنبثاقات هو اهتمام بالتكوّن والصيرورة والتوتّر سواء كان ذلك في الطبيعة التي فينا أو التي هي خارجنا فــ«سواء تعلّق الأمر بالواقعة الفردية للولادة أو بولادة المؤسسات والمجتمعات فإن العلاقة الأصلية بين الإنسان والوجود ليست علاقة موجود لذاته بموجود في ذاته... إنّ الطبيعة كائنة «في يومها الأوّل» كما كان قال لوسيان هير(Lucien Herr) معلقا على هيغل، إنها تتبدّى دائما بوصفها قائمة هناك قبلنا ومع ذلك كأنها جديدة تحت بصرنا»[5]. دوام جدّة الطبيعة واستمرار حضورها وتواصل دعمها للوجود هو الذي يجعل منها «مبدأ غـــــامضا»[6] وعصيّا على كل اختزال ويدعونا للتعامل معها أنطولوجيا بــ«فلسفة المنظور وفلسفة الكينونة الشاقولية...لتتكشف لنا كوجود خام أو برّي أو بما هي ما تحت-الوجود»[7]، وليس في هذا الإقرار ميتافيزيقا تمشي على رأسها كما قد يبدو وإنما هو التأكيد على ما يعزّ على الفلسفات المثالية أن تسلّم به، نعني

---

[1]- أنظر : Merleau-Ponty, N, pp. 263-265. في الصفحة 267 من نفس الأثر يقول مرلو-بونتي أيضا إن التفكر بالطبيعة «لاهو مجرّد تفكّر بالقواعد المحايثة لعلم الطبيعة ولا هو لجوء إلى الطبيعة وكأنه لجوء إلى وجود مفصول وتفسيري وإنما هو بلورة لما يعنيه الكيان-الطبيعي أو الكون طبيعيّا».

[2]- نفس المصدر، صص 19-20.

[3]- Merleau-Ponty, VI, p. 321

[4]- Merleau-Ponty, N, p. 267(التشديد من عند مرلو-بونتي).

[5]- Merleau-Ponty, RC, p. 94. نفس هذا القول تقريبا نجده في (N, p. 169) وفي (VI, p. 320).

[6]- Merleau-Ponty, N, p. 262

[7]- نفس المصدر، ص 267.

القاعدة الماديّة الصائرة والمنفتحة على التعدّد والتكثّر مع أنّها هي التوازن الخصوصيّ الذي يجعل الكلّ قائما معا ولذلك فإن الإهتمام بفلسفة الطبيعة ليس تخليا عن «الفكر والتاريخ والإنسان... بل على العكس من ذلك، برجوعنا إلى فلسفة الطبيعة نحن لا نتخلّى عن هذه المشكلات المهمّة إلاّ ظاهريا ونحن نبحث على أن نهيّء لها حلولا لا تكون لامادّيـــــة. وإذا تركنا كل منزع طبيعوي جانبا فإن أنطولوجيا تسكت عن الطبيعة إنما تسجن ذاتها في ما هو غير مادّي وتعطي لهذا السبب عينه صورةً وهميةً عن الإنسان والفكر والتاريخ»[1]. بصيغة أخرى كلّ أنطولوجيا تنسى الطبيعة تسقط إما في الأنتروبولوجيا أو في الثيولوجيا ويعسر عليها حينها أن تدرك عدم اكتمال المعنى أو ولادته وأن تتفطّن إلى عمل الحرّية الكادحة وهي تعبّر عن ذاتها في التاريخ الطبيعي-الإنساني، لذا بإمكاننا القول إن الإنسان ليس جوهرا آخر يُضاف إلى الطبيعة كجوهر وهو ليس حرّية خاوية أو كيانا مضادّا للطبيعة بل هو متجذر فيها بجسده أوّلا وهي عاملة فيه أيضا حتى أنّه بإمكاننا أن نتساءل «إن كان يمكن للفكر أن يحيا فقط في عالم إنساني واصطناعي»[2].

إذن، هذا التجذر في ماهو طبيعي يمنع من الإنحراف باتجاه الثقافوي الذي يبقى حبيس القسمة المعيارية التي تنسى الآخر الطبيعي وتعمل على إقصائه لتفهم الثقافة ككل اجتماعي قائم على وحدة مفترضة تقوم منها الأنتروبولوجيا مقام شرط إمكانها لتتيسّر آليات الإنتماء إلى الكل الثقافي وتترسّخ قدرة الثقافة على تثبيت المعايير ودمج الأفراد. هذه النزعة الثقافوية إذا كانت هي التي تأخذ على عاتقها الإنسان والتاريخ فإنها ستدخلنا «في نظام ثقافي لا يعود فيه هناك ما هو صادق أو كاذب فيما يتعلّق بالإنسان أو التاريخ ونغيب في نوم أو كابوس لا يمكن لشيء أن يوقظ الإنسان منه»[3]. لكن نقد مرلو-بونتي للنزعات الأنتروبولوجية والثقافوية ليس معناه تجريد الإنسان من خصوصياته ومن قدرته على الرمز وعلى ولوج الممكن وعلى الإبداع والمغايرة والإضافة إلى حدّ أنه يقول عنه : «الإنسان فكرة تاريخية وليس نوعا طبيعيا»[4] دون أن يعني ذلك فصلا بين الطبيعة والثقافة يتم بمقتضاه إخضاع الإنسان كليا لقوانين الثقافة وأهدافها، تصنع منه «نفسا» و«جسدا» ما تشاء إذعانا وخضوعا، وإنما الذي يؤكده مرلو-بونتي هو هذه الشبكة العلائقية التي للإنسان مع العالم ومع الكائنات الأخرى من حيث هي كائنات لا تصنع تاريخا وبذلك يتحدّد الفارق النوعي بين الإنتظام

---

[1] - Merleau-Ponty, RC, p. 91

[2] - نفس المصدر، ص 119.

[3] - Merleau-Ponty, OE, p. 12

[4] - Merleau-Ponty, PhP, p. 199

النظري-العملي للإنسان ككائن تاريخي وبين الإنتظام التكراري في السلوك الحيواني، هو ذا الفارق بين التنوّع التشكيلي الذي يدخله الإنسان على الوجود وبين النمط الموحّد والمستقر لأسراب الجراد أو خلايا النحل مثلا وبهذا المعنى يكون ما ذهب إليه مرلو-بونتي قريبا ممّا يرد في الكتاب الأوّل من **رأس المال** حيث يبين ماركس أن «الإنسان يلعب هو نفسه إزاء الطبيعة دور قوّة طبيعية... وفي نفس الوقت الذي يفعل فيه بهذه الحركة في الطبيعة الخارجية ويكيّفها نراه يكيّف طبيعته الخاصّة وينمّي القوى الكامنة فيها»[1]. وإذن في هذه الرابطة بين الثقافي والطبيعي يتجلّى المعنى اللامكتمل والمتجدّد نتيجة التحيّر والإخفاق الإيجابي المتكرّر لأن المعنى هو هذا البدء المعاد أو العائد والذي لا يصل إلى منتهاه أبدا بحيث أن الإنسان ذاته ليس له معنى فقط بل هو ذاته المعنى وهو يَظْهَرُ في عدم إكتماله وفي عدم مساواته لذاته وفي التباس انفعاله-فعله فـ«ما يعرّف الإنسان ليس هو القدرة على صنع طبيعة ثانية -اقتصادية اجتماعية وثقافية- فيما وراء الطبيعة البيولوجية بل هو بالأحرى القدرة على تجاوز البنى الموجودة لصنع بنى أخرى»[2]. فالإنسان وإن كان يعيش في صلب الثقافة فإنه مدعوّ إلى اكتشاف الأساس الطبيعي الذي تستعيده الثقافة إبداعيا وهي تحوّل المعنى الإدراكي الحسّي إلى معنى رمزي ثقافي. وإذا كنا تعوّدنا التفكير في ما نعيشه ثقافيا وكأنه حتمية راسخة فمن الضروري قطع هذه العادة لنكتشف «أساس الطبيعة الغير إنسانية الذي عليه يقيم الإنسان»[3] وهو ما يتطلب فهما موسّعا يعيد النظر في التصوّرات القائمة وفي المعنى المعتاد إستشعارا لما يمنحنا إمكانية المواجهة وحرّية البدء حين نلجأ إلى الوجود الصدوق أو إلى الكينونة الخام

1- Karl Marx, *Le Capital*, trad. J. Roy, Flammarion, Paris 1969, Livre I, p. 139، وقد استخدمنا في تعريب هذا الشاهد ترجمة محمّد عيتاني لكتاب **رأس المال**، مكتبة المعارف، بيروت 1982، المجلّد الأوّل، ص 243.

2- Merleau-Ponty, SC, p. 189. نفس هذا المعنى يؤكده كتاب **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** في الصفحتين 220-221 حيث نتبيّن «أنه من المستحيل أن نضع في الإنسان طبقة أولى من السلوكات التي نسمّيها «طبيعية» و فوقها عالم ثقافي أو روحاني مصنوع. كل شيء مصنوع وكل شيء طبيعي في الإنسان مثلما نودّ القول، بهذا المعنى وهو أنه لا كلمة ولا سلوك إلاّ وهو مدين بشيء ما للوجود البيولوجي مع أنه يفلت في نفس الآن من بساطة الحياة الحيوانية ويحوّل مجرى السلوكات الحيوية بشكل ما من الإنفلات وبمهارة في الإلتباس هما ممّا يمكن أن نعرّف به الإنسان». في الصفحة 154 من **علامات** يتأكّد نفس المعنى أيضا فـ«الثقافة في أنجع أشكالها على الأقل إن لم يكن في أجملها إنما هي بالأحرى تغيير للطبيعة وهي سلسلة من التوسّطات يستحيل أن تنبثق منها البنية دفعة واحدة كمحض كلّي». في الصفحة 157 من نفس هذا الأثر نجد أيضا أن «الإنسان والمجتمع لا يوجدان خارج الطبيعة وخارج ما هو بيولوجي تماما: إنّهما يتميّزان عنهما بالأحرى بتجميع «عطاءات» الطبيعة والمخاطرة بها جميعها».

3- Merleau-Ponty, SNS, p. 28

كما يكشفها لنا اتّصالنا الإدراكي بالعالَم إذ « في العالَم المدرك فقط نستطيع ان نفهم ان در جسمية هي من قبل رمزية»[1]. فالجسد بانتمائه المزدوج رامز بالضرورة في الحركة وفي تعبير الوجه وفي إبتسامة الطفل كما في النطق وفي العمل.

إذن الإنسان في وسطه الطبيعي والثقافي يوسّع دائرة العالم فهو بتجذره في ماهو طبيعي وبإنفتاحه اللاّمكتمل والمستمر على الحياة الإنسانية المشتركة إنما يواصل ماهو سابق عليه فضلا عمّا يضيفه إليه ويغيّره فيه. إذ بتلك الإضافة وبذلك التغيير يتّسع مجال الممكنات وينبثق المعنى في هذه الحركة الملتبسة بين ما يشكّلنا ولكنّا مع ذلك نقدر على زعزعته واختراقه فكّا للأقمطة ولضروب الإنحباس. فـ«الجدلية الإنسانية ملتبسة : إنها تتبدّى أوّلا عن طريق البنى الإجتماعية أو الثقافية التي تُوجدها هي ذاتها وهي تنحبس داخلها. لكن موضوعاتها الإستعمالية والثقافية لن تكون هي ما هي إذا لم يكن معنى النشاط الذي أوجدها هو نفيـــها وتجاوزها أيضا»[2]. وإذن نحن لسنا أحرارا من كل الحتميات وإنما نتحرّر في صلبها والحرية لا تقوم على خواء أوّل بل هي تبدأ في صلب الناجز والمؤسّس ولذلك من الضروري أن نعيد النظر في مفهومَيْ الضروريّ والعرضيّ إذ «كل شيء ضرورة في الإنسان... وكل شيء عَرضية فيه... وكل ما نكونه نكونه على أساس وضع فعلي نجعله يخصّنا ونغيّره باستمرار بفعل نوع من **الإنفـــــلات** ليس هو أبدا حرّية لا مشروطة»[3]. هذا الإنفلات هو الذي يعود مرلو-بونتي إلى التذكير به في **المرئي واللامرئي** مؤكّدا أن «لا وجود لمعنى آخر غير المعنى اللحمي، الصورة والخلفية-المعنى=انفصالهما، تجاذبهما (وهو ما كنت أسميه بـ«الإنفلات» في **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي**)»[4]. هي ذي دوّامة الإنفعال-الفعل التي تمنع من القول بماهية ثابتة إذ « ماهية الإنسان ليست معطاة كما ليست معطاة ضرورة ماهية لامشروطة»[5] بل لعلّ من ماهية الإنسان أن لا يتطابق مع ماهيته أبدا كما كنّا قد أشرنا إلى ذلك في بداية هذا الفصل، فالتباس وجوده يعيده إلى حيث بدأ كلما ابتعد وإذا كنا نقدر على تجاوز عرضيتنا في ما نبدعه فإن «عرضية الأشياء وحرّيتنا التي تهيمن عليها مصنوعتان من نفس القماشة»[6] وبالتالي نحن عائدون إلى هذا الإلتباس. ففي نفس الآن الذي

1- Merleau-Ponty, RC, p. 137

2- Merleau-Ponty, SC, p. 190

3- Merleau-Ponty, PhP, pp. 198-199 (التشديد من عند مرلو-بونتي).

4- Merleau-Ponty, VI, p. 319

5- Merleau-Ponty, S, p. 139

6- Merleau-Ponty, SNS, p. 80

تفتح لي فيه الطبيعة « مستقبلا مطلق الجـــدّة» فإنها لا تمكّنني « من خلال هذا المستقبل من القبض على الحاضر الذي أحياه بيقين قاطع... هو ذا قدر كائن مولود أي كائن انعطى لذاته مرّة واحدة وبشكل نهائي كشيء للفهم»[1] وحتى إذا «لمْ أخترْ أن أولَد»[2] فليس في ذلك ما يمنعني من تحمّلي قدري ومن أن يكون لي العالم الذي أستحقّ ومن أن أكون ذاتي وأنا أعلم أن كل شيء فيّ سابق عليّ طبيعة وثقافة وأنا أحملهما فيّ معا : الطبيعة والثقافة[3]. وبما أنني ولِدْت إنسانا فليس لي نسيان ذلك أو تناسيه، بعوزي وبعرضيتي وبتناهيّ وبالتباساتي إلزاما والتزاما. « ولذلك ليست الحرّية بديهية أو يقينا نلقاه في سبيلنا وإنما هي هذا الذي به يصنع الإنسان ذاته انطلاقا ممّا صُنِع منه»[4] ولذلك أيضا لا مهرب للإنسان إلاّ إلى الإنسان. أهو الإيمان بمعنى الوجود الإنسانيّ وبقدرة الإنسان على التحرّر وهو يقيم أبنيته الثقافية على أساس غير إنساني ولا يتأكّد من تلك الأبنية إلاّ في إدراكه وإحساسه بحضور الآخر؟ أهي إنسانوية مرلو-بونتي التي تعلن عن ذاتها متفائلة بمخزونٍ خيّر سيلمع يوما وإنْ أخّرت حضوره معيقات العنف واللاّمعنى؟ أم الحال ليست تلك والإنسانوية المعنيّة عنده إنسانوية ورعة ومأساوية لا تأمل بإنسان متألّه ولا بحقيقة-وثن ولكنها أيضا لا تُحِلُّ محلّه ما يغيّبه ولا تستعيض عن حقيقته التاريخية بريبية تنسى القاعدة المادّية للمباشر الذي تقف عنده؟

من الضروريّ أن نحدّد أوّلا ما الذي نعنيه بالإنسانوية في لحظة يكثر فيها الحديث عن انتهائها كإيديولوجيا وعن سذاجتها كفلسفة وعن قيام فلسفات مضادّة لها. لم يظهر لفظ الإنسانوية إلاّ في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر وتحديدا سنة 1808 مع البيداغوجي البافواري نيتمّرْ (Niethammer) إشارة إلى النظام التقليدي للتربية والذي يهدف إلى تكوين الشخصية الجامعة وإلى تكوين الإنسانية بالإنسانيات. وإذا كنّا كثيرا ما نعود بالإنسانوية إلى عصر النهضة الإيطالي فإن الإيطاليين كانوا استعملوا كلمة *umanista* منذ

---

[1]- Merleau-Ponty, PhP, p. 399

[2]- نفس المصدر، ص488.

[3]- « أنا ملقى في طبيعة والطبيعة لا تظهر خارجي فقط في الموضوعات التي لا تاريخ لها، إنها بيّنة في قلب الذاتية... حياتي الإرادية والعقلية تعرف إذن أنها متشابكة مع قوّة أخرى تمنعها من الإكتمال وتجعلها تبدو دائما كمشروع... كما تنفذ الطبيعة حتى إلى مركز حياتي الشخصية وتتشابك معها، كذلك تتنزل السلوكات في الطبيعة وتستقر فيها في شكل عالم ثقافي. ليس لي عالم فيزيائي فقط وأنا لا أحيا فقط وسط الأرض بالهواء والماء فمن حولي طرقات ومزارع وقرى وأنهج وكنائس ومواعين : جرس وملعقة غليون، وكل واحدة من هذه الموضوعات تحمل باطنيا علامة الفعل الإنساني الذي تصلح له» (PhP. pp. 398 399).

[4]- Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*، مرجع مذكور، ص ٦٥

سنة 1512 ولكنّها لم تكن تشير حينها إلاّ إلى معلّم الخطابة[1]. ومع ذلك فإن شيوع اللّفظ أصبح معبّرا عن الجهد الإنساني الساعي إلى تجذير كرامة الإنسان وتنميتها وعن قدرته التغييرية التي بها يعيد هيكلة العالم وعن مسؤوليته وهو يطوّر الحضارة بأفعاله الحرّة والإرادية. فالإنسانوية هي الثقة المتجدّدة في الإنسان وفي إمكاناته وتفهّم نشاطاته في كل الإتجاهات وهي أيضا منهج جديد في البحث العلمي ورؤية جديدة للعالم من أجل السيطرة على الأشياء واستعمالها وهي تعظيم وتحمّس للحياة المدنية وللبناء الإنساني لجمهورية الأرض وعَـلْمَنة التاريخ[2]. إجمالا هي إعلاء للمنزلة المتميّزة للإنسان الذي ما عاد يبحث عن معنى وجوده خارج العالم الإنساني وإنما كل التعويل على وعيه وحرّيته وفعله التغييري. مثل هذا الإقرار كثيرا ما نعود به إلى عصر النهضة ونجذره في فلسفة الأنوار لنصل به إلى الفلسفة الوجودية المعاصرة. فسيــمون دي بوفوار مثلا تستهلّ كتابها **من أجل أخلاق الإلتباس** بالرجوع إلى مونتانييه ومنه إلى ديكارت وكانط وفيشته وهيغل. وتذهب إلى أن الوجودية لم تفعل غير أن استعادت تراث الحرّيـــة عند هؤلاء وعليه فإن «ما يعرّف كل إنسانوية هو أن العالَم الأخلاقي ليس عالما معطى أو غريبا عن الإنسان الذي عليه أن يجهد ذاته ليصل إليه من خارج : إنه العالــَم الذي أراده الإنسان من حيث أن إرادته تعبّر عن حقيقته الأصلية»[3]. سارتر من ناحيته كان أكد هذا الإختيار الإنساني الحرّ للعالم الحرّ ومحاضرته الشهيرة : **الوجودية إنسانوية** ألحّت على أن الإنسان مشروع ومسؤولية واختيار وحرّية وأنه لا طبيعة له وبالتالي فإن وجوده يسبق ماهيته وبما هو كذلك لا يمكن أن نثبته كغاية أو كقيمة نهائية وتبعا لذلك يميز سارتر بين إنسانويتين. فــ«في الواقع للفظ الإنسانوية معنيان مختلفان جدّا. فالإنسانوية يمكن أن تشير إلى نظرية تتخذ الإنسان كغاية وكقيمة عليا» لكن «الوجودية يستحيل أن تعتبر الإنسان غاية» لأنها لو فعلت لجعلت الإنسانوية مغلقة على ذاتها ولسقطت في الفاشية و« لكن ثمة معنى آخر للإنسانوية يدلّ في الأصل على أن الإنسان كائن خارج ذاته باستمرار» وهو يعلو على ذاته أي يتجاوزها من حيث أنه «ليس حبيس ذاته وإنما هو حاضر دوما في عالم إنساني وذلك هو ما ننعته بالإنسانوية الوجودية وهي إنسانوية

1- Philippe Hodard, *Le je et les dessous du je*، مرجع مذكور، ص 16 والصفحة 46، الهامش رقم 5.

2- Lelio Basso, *Préface* à *Humanisme et marxisme* d Ernest Grassi, traduit de l allemand par Jean Claude Berger, éd. L Age d Homme, Paris 1978, p. 9

3- Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l ambiguïté*, Gallimard, Paris 1969 (1ère éd. 1947), pp. 23-24

لأننا نذكّر الإنسان بأنه لا مشرّع غير الإنسان»[1]. مرلو-بونتي من ناحيته كتب **الإنسانوية والرعب**، الماركسيون والمسيحيون أيضا كانوا يصفون فلسفاتهم بعد الحرب العالمية الثانية بأنها فلسفات إنسانوية، الكثير من السياسات تسند لنفسها هذه الصفة وكأنّها ملحق أو تتمّة بها تبعد عن ذاتها تهمة الإستبداد والحيف. فنحن إذن إزاء إنسانويات مختلفة المنطلقات والتوظيفات.

في وعيه بهذه التوظيفات يشير مرلو-بونتي إلى أربع دلالات لمفهوم الإنسانوية يقول عنها إنها تكاد تكون متناقضة. أولى الدلالات هي *الأنتروبولوجيا الفلسفية* التي تسلم بأن كل شيء هو في النهاية صفة للإنسان بماهو تركيبة نفسية-فيزيائية وكل ما يعرفه عائد إلى هذه التركيبة. مثل هذا التصوّر يستبعد إشكالية الطبيعة ولكنه مع ذلك يفترض ما يستبعده أي نظاما للأشياء في ذاتها غير قابل للمعرفة وهو ما يؤدّي إلى أنطولوجيا الموجود في ذاته. ثانية الدلالات هي *الإنسانوية النقدية* التي تفترض وجود ذات مقوّمة وفاعلة هي التي تؤنسن العالم وكأنها ليست منه ولحلّ معضلة العلاقة بالعالَم وبالآخرين كان على هذه الفلسفة المثالية أن تنقلب إلى فلسفة غائية وعلى الذات الفاعلة أن تتحوّل إلى ذات راغبة. الدّلالة الثالثة للإنسانوية هي *الإنسانوية السارترية* حيث الإنسان موقع لعلاقة مزدوجة بين الوجود والعدم ولكنها علاقة يظل فيها الموضوع وجودا والإنسان عدما من حيث هو الشاهد الذي يحتاجه الوجود وهو شاهد حتى وإن التزم بكل ما في العالَم فإن إلتزامه يظل غير فعّال لأن فلسفة تُلحق الإنسان بالخارج لا تختلف كثيرا عن فلسفة تعزله عنه تماما. أمّا الدلالة الرّابعة فهي *الإنسانوية الهيدغرية* وهي إنسانوية من حيث أن الإنسان هو «حارس الكينونـــــة» ومن حيث أنه انفتاح للطبيعة والتاريخ وهي إنسانوية أيضا في مواجهتها للمفارق الذي له كل خصائص الموجود وقد رفعت تلك الخصائص إلى مستوى اللاتناهي. ولكنها فلسفة غير إنسانوية من جهة أخرى من حيث أنها لا تجمّد العلاقة بالوجود وهي خلافا للفلسفة السارترية لا تستثني الإنسان وحده من بين الموجودات وإنما كذلك هذه العلاقة بالوجود والتي لا يمكن أن تكون جزءا من العدّة الإنسانية ممّا يفيد أن ليس الإنسان هو الذي يتملّك اللّغة وإنما اللّغة هي التي تمتلكه[1].

هذه الإنسانويات التي يرصدها مرلو-بونتي رغم بعض وجوه احتشامها - كالتي عند هيدغر- تظل مفتقرة للشمول الضروري ولتوتّر الإلتباس الذي يسم الوضع

---

[1]- أنـــــظـــر : J-P. Sartre, *L existentialisme est un humanisme*, éd. Nagel, Paris 1962, pp. 90-93

[1]- أنظر : Merleau-Ponty, N, pp. 182-183

الإنساني ولتجاوز القسمة بين الموجود في ذاته والموجود لذاته وبين الدّاخل والخارج وبين الطبيعة والثقافة وبين القيم والوقائع وهي نواقص كان مرلو-بونتي أشار إليها منذ سنة 1951 في محاضرة : **الإنسان والمحنة** حيث كان نقده مزدوجا للإنسانوية «الماديّة» وللإنسانوية «الرّوحانية» إذ الأولى جعلت «من الإنسانية مرحلة من مراحل التطوّر ومن الحضارات حالة خاصّة من حالات التكيّف»[2] و اختزلت الحياة في «مكوّناتها الفيزيائية والكيميائية»[3] والثانية كانت أحالت كل ما في الإنسان إمّا إلى ▪ مصدر فوق-طبيعي» أو إلى ▪ طبيعة إنسانية... صفاتها الحقيقة والعدالة شأن ما تكون الزعنفة أو الجناح عند أنواع أخرى»[1]. فهذان التوجّهان خاطئان معا ولا يتعلّق الأمر بمجرّد المصالحة بينهما وإنما بضرورة «فكّ الإرتباط بين الإنسانوية وفكرة إنسانية مطلقة... وباعتبار الوعي بالقيم الإنسانية والوعي بالبنى التحتية التي تسندها في الوجود غير قابلين للإنفصال»[2]. ممّا يعني ضرورة تطليق المطلق من ناحية وضرورة التعاطي الفلسفي الشمولي مع الإنسان من ناحية ثانية ولذلك نجد مرلو-بونتي يعود إلى مونتانييه وإلى ماكيافيل في ما وراء عقلانية "الأنوار" خاصّة وهي عقلانية كثيرة التفاؤل، تنسى العرضية وتنسى التسيب وتنسى حتى ما جعلها هي ذاتها ممكنة فهي عقلانية «دغمائية» رغم ضجيج «النقد» الذي حصّنت به قلاعها. فـ«عقلانيو المدرسة القديمة لم يضعوا عادات الإنسانية القائمة موضع سؤال بل كانوا يميلون إلى تأسيسها على العقل وحريّتهم كانت حريّة لطف المعشر»[3]. لكن عودة مرلو-بونتي إلى إنسانوية عصر النهضة ليست عودة استجلاب لمضامينها ودلالاتها التاريخية بقدر ما هي إستئناس براهينتها النظرية المتمثّلة في إدراك الوضع الإشكالي للإنسان مع الجماعة في الأخلاق والسياسة والعمل والتواصل وذلك هو ما يجده مرلو-بونتي في ماكيافيل مثلا فـ«إذا أسمينا إنسانويةً فلسفةً للإنسان الباطني الذي لا يجد أية صعوبة مبدئية في علاقاته بالآخرين ولا أي غموض في النشاط الإجتماعي ويستبدل الثقافة السياسية بالإرشاد الأخلاقي فماكيافيل ليس إنسانويا، لكن إذا اعتبرناها إنسانويةُ الفلسفةَ التي تواجه علاقة الإنسان بالإنسان على أنها مشكلة وكذلك

---

[2]- Merleau-Ponty, S, p. 286

[3]- نفس المصدر ونفس الصفحة.

[1]- نفس المصدر، صص 286-287.

[2]- نفس المصدر، ص 287.

[3]- Merleau-Ponty, SNS, p. 82

الشأن بالنسبة إلى تكوّن وضع وتاريخ يكونان مشتركيْن بين الناس ينبغي القول إن ماكيافيل صاغ شروط كل إنسانوية جدّية»[1]. فما هذه الإنسانوية الجدّية؟

«لا وجود لإنسانوية جدّية إلاّ لتلك التي تنتظر عبر العالم الإعتراف الفعلي للإنسان بالإنسان ولا يمكنها إذن سبق اللحظة التي تعطي فيها الإنسانية نفسها وسائل تواصلها وتشاركها»[2]. فالإنسانوية الجدّية إذن ليست تقريرا لحقيقة واقعة وإنما هي مطلب نحن نريده للإنسان ليكون إنسانيا وهي رغبتنا في أن يكون الإنسان إنسانا ليس إلاّ دون اختزال ودون تضخيم[3] اعترافا به على ما هو عليه من ضعف وقوّة في نفس الآن دون توهّم ودون تجميل زائف فالإنسانوية «لم تعد تحبّ الإنسان ضدّ جسده والفكر ضدّ لغته والقيم ضدّ الوقائع...الإنسانوية اليـــــوم...تبدأ بالوعي بالعرضية. إنها الملاحظة المتواصلة لرابطة عجيبة بين الواقعة والمعنى وبين جسدي وأنايا وبيني وبين الآخر وبين فكري وكلمتي وبين العنف والحقيقة»[4]. أيُسلمنا هذا الإلتباس إلى اللاأدرية وإلى وَهَن الفكر وعطالة الوعي وترك «الحبل على الغارب»؟ أم في ما يقول مرلو-بونتي إرباك لمكر الكثير من الإنسانويات كما لشكلانية الكثير من المواقف المغيّبة للإنسان باسم الموضوعية أو البنية أو التاريخ أو اللاوعي؟

1- Merleau-Ponty, S, pp. 282-283

2- نفس المصدر، ص 281.

3- في درسه الإفتتاحيّ بـ«مجمع فرنسا» كان مرلو-بونتي ذهب- وهو يحاور طروحات الأب دولوباك (de Lubac) وجاك ماريتان (J. Maritain) حول الإلحاد- إلى أن الضديّة الإلهوية (antithéisme) ليست فلسفة بما أنها ثيولوجيا مقلوبة وإلى أن ليس من إنشغالات الفيلسوف الإنحباس في الجدال حول «تأليه الله وتأليه الإنسان» أو الإختيار بين «الإنسانوية البروميثيوسية وما ينافسها من إقرارات الثيولوجيا». فالفيلسوف ليس عـــرّافا وليس منجّما يتنبأ بما سيكون عليه الوضع الإنسانيّ وهو «لا يقدر على معرفة ما تستطيع أن تصنعه الحريّة» ولذلك لا يمكن حتى أن نسم الفيلسوف بالإنسانويّ «إذا ما عنيْنا بالإنسان مبدأ تفسيريا يتعلّق الأمر بأن نستعيض به عن غيره من المبادئ» (أنظر : EP, pp. 46-47). تبعا لذلك لا يمكننا أن نوافق ما ذهب إليه السيد أغسطين فرسّن وهو يبني كامل أطروحته على الموازاة بين مركزية الله عند برغسون ومركزية الإنسان عند مرلو-بونتي معتبرا هذا الأخير «الممثّل الأكثر دلالة من بين معاصرينا لمركزية الإنسان» (ص 9) أي للفكر الفلسفيّ المركّز «على ماهو إنسانيّ دون سواه» (ص 7) والباحث «لا عن تفسير الإنسان بالروح وإنما عن تفسير الرّوح بالإنسان» (ص 18) (Augustin Fressin, La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty، مرجع مذكور).

4- Merleau-Ponty, S, pp. 305-306

ممّا لا ريب فيه أن الإنسان حمّال تناقضات ليست مفاتيح تجاوزها بيد الفيلسوف[1]. ولكن ممّا لا ريب فيه أيضا أن الإنسان يعرف وكلّ تغيّر في معرفته إلاّ ويكون مصحوبا بتغيّـره هو ذاته وبتغيّر كيفية وجوده[2] وهو بمعرفته وبفعله وبامتداد تعاريقه في الوجود يحسّ ثقل الوجود ويتحمّل مسؤوليته دون احتماء بماضيه من مستقبله ودون هروب إلى مستقبل شبحي يتجاهل ثقل الوجود. فـ«الإنسان يكون إنطلاقا من الوجود وله وراءه كمية من الموجودات مثل جسده وماضيه...ولكنه ملتفت إلى المستقبل أيضا. فما يكوّنني كموجود هو هذا الإنقلاب للعبء الذي أنوء به وهو يصبح مشروعا وهو انقلاب لا يمكن أن تدركه فلسفة تجريدية تصف الوجود وكأنه آت من العدم بينما يحس الفكر السّاذج دوما وكأنه ينبثق من شيء ما ومن وجود سابق»[3]. جذرية الوجود والتجذر فيه وجودا هما ما يمنع من التفاؤلية الإنسانوية الفجّة كما من تغييب الإنسان للإستعاضة عنه بما يتم فيه من دونه. وإذا كان نقد الإنسانوية منصبّا على تصوّرها المجرّد للإنسان وعلى «الإيديولوجي» فيها وعلى الموقع المتميز الذي خصّ به الإنسان ذاته متوهّما صلابة حقيقته وعلى مزاعم الوعي الإطلاقية وعلى الذات التي تحسب أنها مصدر المعنى والحرّية فإنّ مثل هذا النقد لا تضيق به فلسفة مرلو-بونتي لأنها هي ذاتها أطردت كلّ العَسَس المرابطين على الحدود يحرسون المطلقات بل ليس ثمّـــة ما يمنع من أن تفكر هذه الفلسفة حتى ضدّ الإنسانوية شأن ما فعل هيدغر وهو يتحدّث عن إنسانوية تقوم ضد كل إنسانوية ولكنها مع ذلك ليست دفاعا عن اللاإنساني وعن العنف الهمجيّ وعن اللامعقول وعن عبثيــة القيم وعن رفض كل "تعـــال" وعن عدمية هدامة وغير مسؤولة[4]. فمرلو-بونتي الذي كان رصد التداخل بين الطبيعوية والإنسانوية والإلهويـــة في درسه لسنة 1957-1958 بـ«مجمع فرنسا»[5] هو الذي سيذهب

---

[1]- «لا يقول الفيلسوف إن تجاوزا نهائيا للتناقضات الإنسانية هو أمر ممكن وإن الإنسان الكامل ينتظرنا في المستقبل : فهو، شأنه شأن سائر الناس لا يعرف عن ذلك شيئا» (EP, pp. 46-47).

[2]- « كلّ تغيّر في معرفة الإنسان له علاقة بكيفية جديدة في ممارسة الإنسان وجوده. فإذا كان الإنسان هو الكائن الذي لا يرضى بالتماهي مع ذاته شأن الشيء وإنما يصوّر ذاته لذاته ويرى ذاته ويتخيّلها و يحمل عن ذاته رموزا صارمة أو توهّمية فمن البيّن في المقابل أن كل تغيّر في تصوّر الإنسان يعبّر عن تغيّر في الإنسان ذاته» (S, p. 285).

[3]- Merleau-Ponty, N, p. 180

[4]- أنظر : M. Heidegger, *Lettre sur l humanisme*, traduit de l allemand par R. Munier, éd. Aubier Montaigne, Paris 3° éd. 1983 (1ère éd. 1964), pp. 119-123

[5]- أنظر : Merleau-Ponty, N, pp. 180-185. قبل استعراضه لدلالات المفاهيم الثلاثة يقول مرلو-بونتي «الطبيعوية والإنسانوية والإلهوية : هذه الألفاظ الثلاثة فقدت كل دلالة واضحة في ثقافتنا وكل هذه التصوّرات ما تنفك تتداخل»

في آخر دروسه أي في السنة الجامعية 1960-1961 إلى أنه «على الإنسانوية أيضا أن تتضمّـن ضربا من الضد-إنسانوية. فهل يجب أن يُفهم الإنسان الأرقى الدستويفسكي و النيتشوي كاستعاضة عن الله بالإنسان (صوفية الإنسان الأرقى) - أم أن الكينونة والإنسان ينتميان الواحد إلى الآخر دون أن نتمكّن من التفكير بعلاقتهما انطلاقا من الإنسان؟ العلاقة هي المجال الخصوصي للفلسفة في ماوراء كل أنتروبولوجيا»[1]. إذن تعرية الذات من توهّماتها وممّا تتظنّن به على نفسها من سيادة وقدرة بلا حدود والرجوع بها إلى إمتيازها الحق وهو إمتياز تعلّق الإنسان «بشيء آخر غير ذاته لأنه ليس هو وحسب بل هو «يوجد» »[2] هو ما يجعل مرلو-بونتي متعلقا بإنسانوية تدرك حدودها لتتخلّـى عن جبروتها وتعي كما كان يقول باتوشكا إن «تجربة الحريّة تتم في الإنسان والإنسان هو «موقعها» إلاّ أن ذلك لا يعني أن الإنسان يكتفي بذاته في هذه التجربة»[3].

مرلو-بونتي كان واعيا بحدود الإنسانوية والإنسانوية الغربية تخصيصا كإنسانوية ضيقة منشغلة بحراسة كنزها الثقافي وغير آبهة بما في الإنسان يجعله أهمّ ممّا ينتج ولعلّها لم تتعلّم بعد المواجهة بين الأفكار والإنتظام الإجتماعي وبين منظورها ومنظور الآخرين وبين أخلاقها وسياستها[1]، إنها «آلة حرب» لم يتحقق فيها اعتراف الإنسان بالإنسان إلاّ «في تعقّب النفوذ وفي الصراع»[4]. و لكن مع ذلك لا شيء يمنع من التفاهم الإنساني ومن تكثيف وتنويع العلاقات البشرية ومن انتباه الإنسانية لمآزقـــها فـ«**العالم الإنسانيّ نظام مفتوح أو غير مكتمل ونفس العرضية الأساسية التي تهدّده بالشقاق تنقذه أيضا من قدريّة الفوضى وتمنع من اليأس منه**»[5]. فكيف لهذا الإحساس بالعرضية وبالتعالي وبالإنفتاح وبالعلاقة اللحمية بالوجود وبـ«هذه القدرة المنفتحة واللامحدودة على العَنْي -أي على إدراك المعنى وإيصاله في نفس الآن- والتي يجاوز بها الإنسان ذاته بإتجاه سلوك جديد أو بإتجاه الغير أو بإتجاه فكره هو من خلال جسده وكلمته»[6] -كيف لكل ذلك أن يكون عالّما طفوليا لا

---

[1]- Merleau-Ponty, CC, p. 279

[2]- Merleau-Ponty, SNS, p. 227

[3]- Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*، مرجع مذكور، ص 90.

[1]- أنظر : Merleau-Ponty, HT, pp. 190-191

[4]- نفس المصدر، ص 203.

[5]- نفس المصدر، ص 206 (التشديد من عند مرلو-بونتي).

[6]- Merleau-Ponty, PhP, p. 226

إشكال فيه وإنسانوية رومنطيقية تتغنّى بالطبيعة وتخلط بين المستويات[1]؟ ألم يقل مرلو-بونتي إن الفلسفة التي يمارسها «توقظنا على أهميّة الحدث والفعل وتجعلنا نحبّ زماننا الذي ليس هو مجرّد تكرار لثابت إنسانيّ»[6]؟ ألم يؤكّد أنه لا يدعو إلى «إنسانوية مجرّدة وإلى نقاء الوسائل وإلى الحسّ الأقيانوسيّ»[2]؟ ألم يلاحظ بحصافة أن إنسانوية المجتمعات الرأسمالية لم تكن مفيدة إلاّ لأصحابها وأنها لم تخلّص الإنسان من البطالة والحرب والإستغلال الإستعماري؟ ألم يتساءل «بمَ نُجيب عندما يلاحظ هنديّ-صينيّ أو عربيّ أنّه رأى فعليا أسلحتنا ولم يرَ إنسانيتنا؟»[3]، ألم يقل عن هذه الإنسانوية الحبلى بضروب الإقصاء أنّها الكنز المحروس للذين جعلهم التاريخ يكبرون معا أمّا الآخرون فليس لهم إلاّ الإنتظار والطّاعة وأنّها أشبه ما تكون بــ«حرّية المدينة القديمة امتياز للبعض وليست ملكية الجميع»[4]؟ فكيف لهذا الحسّ المأساويّ الغضوب أن يَدعُوَ إلى إنسانوية رومنطيقية أو أن يكون حنينا طفوليا يعيد الإنسان إلى عجائب أيّامه الأولى؟

كم كان الأستاذ هيبوليت حصيفا وهو يلاحظ أن «مرلو-بونتي دون أن يتخلّى أبدا عن مطمحه الإنسانويّ – دون وهم إزاء ضروب العنف والقمع الموجودة – كان يهيء نفسه كعادته دوما ليفهم ذاته وهو ما يعني أيضا ليفهمَ عالَمه حينما قطع عارض الموت هذا التفكّر الذي للكائن بكيانـــه»[5]. وصيغة الفهم هذه ليست إنهاء للإلتباسات أو تمكّنا من الحلول أو إنجازا لقول فصل في الإنسان[6] وإنما هي التّعامل معه كإلغاز وكدليل أو علامة و« العلامة ليست شيئا آخر غير المعنى. إنّها المعنى في إلْماعه كلغز إلاّ أن علامة العلامات في

---

[1]– ذلك هو موقف السيّد فرديناند ألكييه الذي يقول : « عالَم سارتر هو عالم المراهقة : تُطرَح فيه القضايا الصّارمة للمعرفة طرحا سيّئا ولكن بالمقابل تظهر فيه مصادر الهيمنة والحرب وصراع الأفراد وتأكيد الذات. عالم مرلو-بونتي هو عالَم الطّفولة وهو عالم لم يعد يُطرَح فيه أيّ إشكال وهو أيضا أزهى من عالم سارتر وللنصّ أحيانا جمال الصّفحات السّريالية التي تودّ هي أيضا أن تُعيد الإنسان إلى عجائب أيّامه الأولى... بالنسبة إليه [مرلو-بونتي] هذا الفكر الطّفوليّ الذي تحرّر منه القرن السابع عشر بحق هو مصدر كلّ أفكارنا بل العقل ذاته متأتّ منه. وهنا تبدو لي الإنسانوية الرّومنطيقية والثّقة في الطبيعة قد أتت أُكلها وهي تنتهي دائما إلى الخلط بين مجال العقل ومجال القلب، أعني مجال الجسد» (F. Alquié, "Une philosophie de l ambiguïté 1 existen-tialisme de Merleau-Ponty"، مقال مذكور، صص 59-60).

[6]– Merleau-Ponty, HT, p. 206

[2]– نفس المصدر، ص 189.

[3]– نفس المصدر، ص. 190.

[4]– نفس المصدر ونفس الصفحة.

[5]– J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique* T. II، مرجع مذكور، ص 730.

[6]–- «لا يمكن...أن يكون الأمر أمر حلّ قضيّة الإنسان وإنّما فحسب أمر وصف الإنسان كقضيّة » (S, p. 255).

قلب اللّغز ذاته هي الإنسان»[1] الذي ليس له مطلق الحرّية في أن يكون ما يشاء بل إن معنى وجوده وفعله مستمـــــدّ من كونه «إنسانا من بين الناس»[2] وبالتالـــــي فإنّ إنسانويته ليست إنسانوية منافقة تنسى النّاس ولا هي الإنسانوية البروميثيوسية[3] أو «الإنسانوية الدّغمائية لثأر البشر من الآلهة ولا حتى إنسانوية إعادة دمج الإنسان في الطبيعة»[4] وإنّما هي إنسانوية نقديّة وموسّعة وواعية بهشاشة الوضع الإنسانيّ وبعرضيته ولكن بإنفتاحه وبقدرته على المنازعة أيضا فهو هذا الكائن الوَهِنُ الشبيه بـــ«قصبة» باسكال ولكن وَهَنَهُ هو ذاته الذي يشكّل قوّته إزاء الوجود الذي يتحوّل كلّ معناه في أضعف ما فيه ليصير هذا المعنى بالإنسان تاريخا. فما التّاريخ؟ وهل سينشغل مرلو-بونتي بمعنى التاريخ أم بتاريخ المعنى وبحرية التاريخ أم بتاريخ الحرّية؟ أم أنّه يخرج عن هذه الإمّيات لمتابعة حركة التاريخ المتوتّر■ والعطوب بما فيها من توثّب وبما يعلق بها من قوى معاوقة وبما يكون فيها من التباس المعنى والحرّية الذي هو من التباس «جسد» التاريخ ذاته؟

1- J. Beaufret, De l existentialisme ■ Heidegger، مرجع مذكور، ص 15

2- Merleau-Ponty, PhP, p. VII

3- «فأمّا الفلسفة فتقوم ضمن نظام آخر ولنفس الأسباب هي تتجنّب الإنسانوية البروميثيوسية وإقرارات الثّـــيولوجيا المنافسة لها»(EP, p. 46 (ص 81 من تعريب محمد محجوب)).

4- J-M. Besnier *L' humanisme déchirée*, éd. Descartes et Cie, Paris 1993, pp.52-53

الفصـل الثانـي

التــاريــخ

1. جســد التاريـخ
2. التّــواريـخ

الفصل الثاني

التّـــــــاريخ

1. جسد التاريخ

«الإنسان مؤرِّخ لأنه تاريخيّ»[1]. هذه العبارة الواردة في ملخص درس مرلو-بونتي بـ «مجمع فرنسا» للسنة الجامعية 1953-1954 بإمكانها أن تُجمِل كلّ الإشكالات التي تثيرها العلاقات المتبادلة بين النّظر والممارسة وما تثيره تلك العلاقات من تساؤلات حول العرضيّ والحتميّ وحول الكلّي والجزئيّ وحول الدّاخل والخارج وبإيجاز حول ترجرج المعنى وتوتّرات الحرّية. على أنّه لبيان تعدّد المستويات وكشف «النّويات المعقولة التي تتمركز حولها لانهائية تفاصيل الوقائع»[2] كان «يجب تخليص مفهوم التاريخ من الكثير من الإلتباسات»[3] وهي إلتباسات أشار إليها أكثر من مؤلَّف من مؤلّفات مرلو-بونتي. ففي **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** كان تأكيد مرلو-بونتي على ضرورة تجاوز التفسيرات العامليّة التي تختزل التاريخ في عامل واحد يصبح كلّ خروج عنه خروجا عن المعنى وعن المعقولية[4]. في **الإنسانوية والرّعب** كان الأمر يتعلّق بمكر التاريخ وبتَمَطّيه بين الممكن

1- Merleau-Ponty, RC, p. 50. نجد نفس العبارة تقريبا في الصفحة 196 من **مغامرات الجدلية** : «لا تاريخ إلاّ لذات هي ذاتها تاريخية». نفس الهاجس كان موجودا من قبل في **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** حيث نقرأ في الصفحة 202 «أنه لا تاريخ إلاّ لذات تحياه ولا ذات إلاّ وهي مُمَوْضعة تاريخيا»

2- Merleau-Ponty, RC, p. 51

3- نفس المصدر، ص 43

4- يمكن أن نشير للتدليل على ذلك إلى التساؤلات التي يطرحها مرلو-بونتي منذ مدخل **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** وفي الصفحة XIV تحديدا : « هل يجب أن نفهم التاريخ إنطلاقا من الإيديولوجيا أو إنطلاقا من السياسة أو إنطلاقا من الدين أو إنطلاقا من الإقتصاد؟ هل يجب أن نفهم مذهبا ما من خلال محتواه الظاهر أم من خلال نفسية المؤلّف وأحداث حياته؟ يجب أن نفهم بكل الكيفيات في نفس الآن فكلّ شيء له معنى و نحن نعثر على نفس بنية الوجود تحت كلّ الروابط. إن كل وجهات النظر هذه صحيحة شريطة أن لا نعزلها عن بعضها البعض و أن نذهب إلى عمق التاريخ وأن نلتقي النواة الوحيدة للدلالة الوجودية التي تتبلور في كل منظور».

والواقع وبمساءلة الخطّية المريحة.[1] في المعنى واللامعنى يعمل الفيلسوف على التمكّن من لعبة المصادفة والضرورة وعلى بيان الرّابطة بين التاريخ والذاتية لمن ينكرون تلك اللعبة وتلك الرابطة[2]. في الدرس الإفتتاحي بـ «مجمع فرنسا» كان إهتمام مرلو-بونتي موجّها إلى مساءلة التقليد السائد الذي جعل من العلاقة بين الفلسفة والتاريخ علاقة إنتفائية وهو ذات التقليد الذي يجعل المعنى إمّا حيازة للفيلسوف وإمّا مُباطنة لتاريخ كوني[3]. في درسه للسنة الجامعية 1953-1954 بـ «مجمع فرنسا» يواجه مرلو-بونتي فلسفتين متعارضتين، واحدة تؤكّد موضوعية وإستقلالية القيم وأخرى تسلّم بمعقولية خفيّة سارية في أشياء العالم[4]. في مغامرات الجدلية كان سؤال مرلو-بونتي متّجها إلى طهارة التاريخ وإلى المتفرّج المطلق[5].

---

[1]- فيما يتعلّق بمكر التاريخ بالإمكان العودة إلى ما يقوله مرلو-بونتي في الصفحة 43 من الإنسانوية والرّعب: «في التاريخ نوع من اللعنة : إنه يحثّ الناس ويُغْريهم فيعتقدون أنهم يسيرون في نفس إتجاهه. وفجأة يَزْوَرُّ ويتغيّر الحدث ويؤكد فعليا أن شيئا آخر كان ممكنا». فيما يعود إلى العلاقة بين الممكن والواقع كان مرلو-بونتي يتحدّث في الصفحة 69 عن المصير لا بماهو قدر (Fatum) «نجهله وإنما هو التصادم في صلب التاريخ ذاته بين العرضية والحدث وبين المحتمل الذي هو متعدّد والراهن الذي هو أوْحَد». وفي نقده للخطّية وللمعنى الواحد يذهب مرلو-بونتي في الصفحتيْن 100-101 إلى أن «التاريخ رعب لأنه علينا أن نتقدّم فيه لا وفق خطّ مستقيم يَسْهل وَسمه دائما وإنما ونحن نستيقظ في كل لحظة على وضع عامّ يتغير شأن مسافر يتوغّل في مشهد طبيعيّ غير قار ومتحوّل بفعل خطواته هو، حيث ما كان عائقا يمكن أن يصبح مخرجا وحيث الطّريق السوية يمكن أن تصبح عوَجًا».

[2]- في تأكيد علاقة المصادفة بالضرورة بالإمكان الرّجوع مثلا إلى فصليْ "La guerre a eu lieu" و " Pour la vérité" حيث يقول مرلو-بونتي على سبيل المثال لا الحصر : « كل مشروع تاريخي فيه ما يشبه المغامرة فهو ليس مُؤَمّنا أبدا ببنية للأشياء مطلقة المعقولية. إنه يقتضي دائما إستعمالات للصّدف ويجب أن نحتال دائما على الأشياء (وعلى النّاس) بما أنه يجب أن نستخرج منها نظاما لم يكن معطى معها» (صص 294-295). وضدّ الذين تُرعبهم لفظة الذاتية يذكّر مرلو-بونتي في الصفحتين 138-139 بالأطروحة الأولى من أطروحات ماركس حول فويرباخ.

[3]- «يرى البعض في التاريخ قدَرا خارجيا من أجله يُدعى الفيلسوف إلى إلغاء ذاته كفيلسوف ولا يُبقي الآخرون على الإستقلالية الفلسفية إلاّ بعزل الفلسفة عن الظرف وبجعلهم منها بديلا جديرا بالإحترام» (EP, p. 50).

[4]- «نفكّر عادة وكأنه توجد وجها لوجه فلسفة تضع في الإنسان قيما يمكن تعيينها خارج الزمن ووعيا متحلّلا من كل اهتمام بالحدث و« فلسفات تاريخ» تضع على العكس من ذلك منطقا خفيّا في مجرى الأشياء ليس لنا إلاّ أن نتلقّى حكمه. ويكون الإختيار إذن بين حكمة للذهن لا تأمل بالعثور على معنى للتاريخ وتحاول فقط تعديل اتّجاهه بشكل متواصل وفقا لقيمنا وبين تعصّب يقلب على هواه وباسم سرّ التاريخ تقويماتنا الأشدّ بداهة» (RC, p. 43).

[5]- أنظر مثلا الصفحة 12 من مغامرات الجدلية حيث يتساءل مرلو-بونتي عن دلالتيْ المحافظة والثورة وعن نهاية التاريخ وعن الحدّ الذي «تكفّ الإنسانية بعده عن أن تكون خليطا أخرق» لينتهي إلى أن «فكرة تطهير مطلق للتاريخ ولنظام دون عطالة ودون اتّفاق (hasard) ودون مخاطر هي الإنعكاس المقلوب لكَدَرنا ولوحْدتنا». وفي الهامش رقم 1 الذي يمتدّ على الصفحتين 165-166 يعلن مرلو-بونتي أن «الإلتجاء إلى تاريخ كونيّ نفترض تمامه هو إخفاء للبراغماتية و للإسمية. فلو افترضنا ذواتنا متفرّجين على تاريخ مُنْتهٍ هو إذن مشهد كل

في **علامات** يؤكد مرلو-بونتي على ضرورة تخليص التاريخ من النّقاشات المبهمة التي تتّخذه موضوعا لها حيث يدور النّقاش حول «هذا التاريخ-الوثن [الذي] يُعلْمِن تصورّا بدائيا عن الله ولذلك ليس من محض الصدفة أن تعود النقاشات المعاصرة بكامل السرور إلى موازاة بين ما يسمّى «التعالي الأفقي» للتاريخ و«التعالي العمودي» لله»[1]. في **نثر العالم** يُعاد نفس الإشكال بنفس العبارات الواردة في **علامات**[2]. في **العين والفكر** يتّجه اهتمام مرلو-بونتي إلى علاقة التاريخ بالإبداع وبإمكانات التّأويل وإلى هذا الـ «نوع من التاريخ عن طريق التّماس»[3]. في **المرئيّ واللامرئيّ** يتّجه البحث إلى «بصمة شبه جغرافية للتاريخ»[4].

مجمل هذه الإشكالات التي يثيرها مرلو-بونتي هي التعبير عن الصيرورات العينية بما فيها من عرضية والتباس وعدم اكتمال إذ للتاريخ سبل وممكنات تنفتح كدروب محتملة وكمعاني جائزة تزيح وَهْمَنا في يقين لا يتزعزع وفي معنى ثابت يسكن التاريخ في بدايته أو في نهايته وإذا كان لنا أن نعيّن للتاريخ معنى فما ذلك «لأنّ معنًى لا لبس فيه يسكن العقليّ والواقعيّ كما كان هيغل وماركس يعتقدان وإنْ بطريقتيْن مختلفتين بل لأن الـ «واقعيّ» والـ «عقليّ» مُقْتَطَعان من نفس القماشة التي هي الوجود التاريخي للناس والذي به

ما كان يمكن أن تكونه الإنسانية فإنه بإمكاننا القول إنّ كل ما كان ممكنا هو تحت أبصارنا : فرضيا المشهد مكتمل وهو مشهد الإنسانية وكل «ممكن» آخر نودّ أن نحلم به لا سبيل إليه... لكن الممكن الإنساني لا يتطابق بهذا الشكل مع التاريخ الفعلي للإنسان إلاّ بالنسبة إلى قاض نفترض وجوده خارج الإنسانية وهو من يُدلي بأحكامه في النتائج النهائية أي إلاّ بالنسبة إلى روح مطلق يتأمل إنسانية ميتة...[فـ] تاريخ كوني مكتمل و يقع تأمّله من الخارج لا معنى له».

1- Merleau-Ponty, S, p. 88

2- يرد في **علامات** فصل تحت عنوان "اللّغة اللامباشرة وأصوات الصمت" وفي **نثر العالم** فصل تحت عنوان "اللغة اللامباشرة" وهما فصلان بينهما اختلافات طفيفة وفيهما نفس التعامل مع مسألة التاريخ كما أشرنا إليها. لكن مع ذلك علينا أن نلاحظ أن كتاب **علامات** نشر سنة 1960 ولم ينشر كتاب **نثر العالم** إلا سنة 1969 مع أنّنا نعلم أن مشروع الكتاب الثاني كان أسبق وهو ما عبّر عنه تقرير مرلو-بونتي إلى مارسيال غيرولت (M. Gueroult) بمناسبة ترشحه للتدريس بـ«مجمع فرنسا» وهو تقرير وقع توجيهه في أواخر سنة 1951 أو في بداية 1952. في تلك الفترة وفي حديثه عن علاقة الفكر باللغة وعن تشعبات تلك العلاقة يشير مرلو-بونتي إلى أنه «في انتظار استنفاد هذه المسألة في المؤلّف الذي نحن بصدد إعداده حول **أصل الحقيقة** (وهو الكتاب الذي نجد إشارة له منذ سنة 1948 في فصل "الميتافيزيقا في الإنسان" ضمن كتاب **المعنى واللامعنى** بالهامش رقم 1، ص 165 و الذي سينشر بعد موت مرلو-بونتي تحت عنوان **المرئي واللامرئي**) كنا تناولناها من جانبها الأقل عواصة في كتاب حرّرنا نصفه وهو يتناول اللغة الأدبية... وسنُعَنْوِنُ **مقدّمة لنثر العالم** هذا العمل الذي سيعطي لمقولة النّثر وهو يبلورها دلالة سوسيولوجية تتجاوز الأدب»(Inédit, pp.406-407). بالإمكان العودة أيضا إلى التدقيقات التي يوردها كلود لوفور بهذا الصدد في التنبيه الذي صدّر به لكتاب **نثـــر العالم**.

3- Merleau-Ponty, OE, p. 63

4- Merleau-Ponty, VI, p. 312

يكون الواقع صائرا إلى العقل إذا جاز القول»[1]. ليس ثمّة إذن مراهنة على النهايات السعيدة[2] ولا على الإنتصار المؤكّد للحريّة ذلك أن التاريخ حركة متوتّرة ومرتبكة وغير واثقة من ذاتها بالتمام وهو أشبه ما يكون «بكلام رجل سكران يعيّن فكرة ستزول سريعا لتظهر وتغيب مرّة أخرى دون أن تصل بالضرورة إلى التعبير الكلّي عن ذاتها»[3]. التاريخ غير مكتمل ولا فعل تاريخيّ يصل بالتاريخ إلى اكتماله شأن عدم توصّل أي فعل تعبيريّ إلى قول معنى التعبير ممّا يعني أن تاريخية التاريخ في سيرورة وتعاقب أحداثه وتاريخيته هي معناه حينما يكون المعنى هو *الوجهة* إلاّ أنها وجهة غير مُوَجّهة إذ هي لا تنضاف إضافة محمول لموضوع أو صفة لمقوّم وإنما وجهة التاريخ هي التاريخ وهو يحدث ولا مرجع له غير ذاته. ولذلك لا يمكن افتراض وجهة للتاريخ خارج حدوثه اللهمّ إلاّ إذا كان المفترض معتقديا أو فلسفيا في بعض الحالات التي صادف فيها تعيين الفلسفة وجهة للتاريخ بها ينقدر على مرجعية خارجة عنه وهو ما يعني في نفس الآن لا زمنية المعنى ولا تاريخية التاريخ بما أن الأساسي هنا هو القبض على اللحظة التي لا يكون فيها التاريخ تاريخيا[4]. على أن تحقق وجهة للتاريخ وهو يحدث لا يعني الإحتكام إلى اللامعنى وانعدام الوجهة ولا إلى آنية الأفعال وشتات الأهواء واصطراع المصالح ولا إلى صُوَرٍ تعرّي موادّها من قدرتها الأنطولوجية على التفريد ففي ذلك احتماء بالبراغماتية وبالإسمية[5] وإنّما معنى التاريخ –أي وجهته– إنما

---

[1]– Merleau-Ponty, S, p. 165

[2]– يرفض مرلو–بونتي واقعيا الإختيار بين هيغل وماركس اللّذين هما، والحقّ يقال، مفكّرَا المعَاد (eschatologie) السّعيد والحكم النّهائي التاريخيّ و المصالحة بين المتضادّات وتجاوزها المنتصر... مرلو-بونتي لا يريد الإعتراف بأيّة غائية خفيّة ملازمة للصيرورة التاريخية. فلا مكان هنا لـ«روح عالميّ» ولا لعناية إلهية معلمنة ولا لفاطر خفيّ خيّر أو شرّير ولا لحتمية غائيّة» (F. Rouger, "La politique et l histoire chez Maurice Merleau-Ponty"، مقال مذكور، صص 446-447).

[3]– Merleau-Ponty, SNS, pp. 213-214

[4]– كان مرلو–بونتي أشار وهو يتحدّث عن السببية إلى أن «ديكارت وكانط وكونت فكّروا في وجود العلاقات الأبدية بماهي أسس بها تتحدّد الأشياء بكيفية ثابتة وكأنّه بالإمكان أن نقبض في التاريخ على اللحظة التي لن يكون فيها تاريخ» (N, p. 50).

[5]– أنظر الهامش عدد 5 ص 556. أمّا بخصوص التفريد (individuation) فالقضية مطروحة منذ أرسطو على الأقل. التفريد كما يشير إليه آخر الفصل الثامن من مقالة الزاي يكون عن طريق المادّة ذلك أن الصورة واحدة لكامل النوع ولا يختلف أشخاص النوع إلا بالمادّة التي تتحقّق فيها الصورة. إلاّ أن تريكو (J. Tricot) يشير في تعليقه (*La Métaphysique*, Z, 8, note 2, pp. 392-394) إلى جملة من النصوص الأرسطية التي ترجع التفريد إلى الصّورة ؛ (*La Métaphysique*, B, 4, 999b 21, Z, 7, 1032b 1, Z, 13, 1038b 14, Λ, 5, 1071a 27-29, *De Anima* II, 1, 412a 6-9). لكن مهما كان من أمر التضارب بين النصوص الأرسطية فإنه بالإمكان القول إن ما يفسّر ذلك التضارب هو عدم تخلّص أرسطو كليا من التوجّه "المثالي" في

يستند إلى معناه الآخر –أي الإحساس به–. ففي تعاضد مَعْنَيَيْ المعنى ما عاد الأمر يتعلق بمعنى التاريخ وحده وإنما كذلك بتاريخ المعنى[1] : وهما معا غير مكتملين أبدا، فلا الجديد يبقى على حاله ولا القديم يعود كما هو[2]. إذن كأن ما يعرّف به مرلو–بونتي التاريخ هو ما كان عرّف به أرسطو الحركة من حيث هي «فعل ماهو بالقوّة من جهة ماهو كذلك»[3]. فإذا كان للقوّة «فعلها» فذلك يعني أن الحركة هي هذا التجسّد بين الواقع والممكن والذي بمقتضاه لا يتجسّم الوجود بالتمام لأن فعل القوة هو أن تظلّ قوّة أي فعلا غير مكتمل أو هي «تمامٌ ما غير مكتمل و ذلك لأنّ الموجود بالقوّة والذي حركتُهُ هي الفعل هو موجود غير تامّ ولأجل ذلك يعسر القبض حقّا على ماهية الحركة»[4]. وعليه فإن إعطاء مفهوم القوّة المتحققة قيمته

ميتافيزيقاه من حيث أنه لا يعيّن وجود المادّة إلاّ من جهة علاقة التضايف مع الصورة و لكنه من ناحية ثانية لا يضحّي كلّيا بالدور الإيجابي للمادّة في تعيينها لجواهر الأفراد. وفيما يعود إلى مرلو–بونتي فإنه بالإمكان القول إن للتاريخ «موادّ» هي الأولى والأخيرة التي تكون للتاريخ فرادته وبها يكون للتاريخ «جسد» بل و«لحم».

1- «ذلك أن تاريخا آخر هو بلا ريب في الميزان و سيجعلنا نعيد قراءة كامل تاريخنا. ليس التاريخ الواحديُّ الإتّجاه والدالُّ على معنى يتجلّى أو يتحرّر ولكنه تاريخ متقطّع وعرضيّ ومُعَرّقٌ تشقّـه التّذبذبات (pulsations) بدلا من التدفقات (flux). ومع ذلك وفي نفس الآن إنعاش تحرّر لانهائي» (J-L. Nancy, *Le sens du monde*، مرجع مذكور، ص 44). وهو ما يعني أن لا وجهة تاريخية لتاريخ المعنى بها يصل التاريخ إلى تمامه.

2- يعبّر مرلو–بونتي في أكثر من مؤلّف عن هذا التوتّر بين الجدّة والقدامة. ففي الصفحة 104 من **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** نجد أنه «في صلب العالم الثقافي لا يستمرّ القبليّ التاريخي ثابتا إلاّ لفترة محدّدة و بشرط أن يسمح توازن القوى باستمرار نفس الأشكال. وهكذا لا يكون التاريخ جدّة دائمة ولا معاودة دائمة وإنما هو الحركة الوحيدة التي تخلق أشكالا ثابتة وتحطّمها». وفي درسه بـ«مجمع فرنسا» للسنة الجامعية 1956–1957 نجده يستشهد بكتاب كارل لُفيتْ (Karl Löwith) حول فلسفة العود الأبدي عند نيتشه مشيرا إلى تلك « الحركة المضاعفة، حركة الإنبساط والإنقباض التي قارنها لُفيتْ بالتنفّـس الذي يستحيل وصوله إلى نهاية إلا في الموت والذي يشير جيدا إلى خاصية الخلق النـسبيّ والمكرور دوما» (أنظر : N, p. 61). في الصفحة 74 من **علامات** يشير مرلو–بونتي إلى «القدرة على نسيان الأصول وعلى إعطاء الماضي حياة جديدة هي الشكل النبيل للذاكرة وليس إعطاءه خلودا هو الشكل المنافق للنسيان». وغير بعيد عن ذلك ما نجده في الصفحة 96 من **نثر العالم** الذي يتحدث عن «واجب الإستئناف بشكل مغاير وأن لا نمنح الماضي دواما هو الشكل المنافق للنسيان وإنما أن نمنحه فعالية الإستئناف أو «التكرير» الذي هو الشكل النبيل للذاكرة».

3- Aristote, *Physique*, établi et traduit par H. Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 6ème éd. 1983 (1ère éd. 1926), III, 1, 201a 11. ليس يعنينا من هذا التعريف تحديد منزلة الحركة عند أرسطو ولا نقده للإيليين كما يرد في الكتابين السابع والثامن من **السماع الطبيعي** ولا علاقة الحركة باللانهائي وبالخلاء كما يحاورها الكتابان الثالث والرابع ولا أنواع الحركة كما ترد في الكتابين الثالث والخامس ولا الإنحباس الأنطولوجي الذي منع أرسطو من التوصّل إلى مبدإ العطالة كما ستصوغه الفيزياء الكلاسيكية وإنما الذي يهمّنا هو إرتباط الحركة بالوجود و حدس التوتر الذي به يكون للقوّة فعلها الذي به تظلّ قوّة.

4- Aristote, *Physique*, III, 2, 201b

التي يستحق يؤدي إلى اعتبار الحركة لا على أنّها «ما كان يَفترض دائما وجود موجود مكتمل بل على أنّها ما يكوّن الموجود وما يُظهر هذا الموجود أو ذاك بجعله يعبّر عن ذاته بكيفية أصيلة تخصّه هو. فكعامل أنطولوجيّ أساسيّ، الحركة هي ما به تكون الأشياء وتكون قابلة لأن تُفهَمَ»[1]. ولعلّه يجدر التذكير هنا بما يقوله أرسطو بشأن المتحرك فــ«شيء ما يوجد متحرّكا مذ يكون بالفعل وليس قبل ذلك ولا بعده»[2]. ممّا يعني أن الحركة هي فعل القوّة أو هي القوّة وهي تجهد نفسها لتمنح ذاتها وجودا بالفعل يستحيل أن يصل إلى تمامه إذ لا حركة لا في القوّة المحض ولا في الإنتليخيا ولذلك تكون الحركة هي هذا التوتــر الممتدّ بين الوجود بالقوّة والوجود بالفعل. ذلك التوتّر هو ما يميّز الفعل التاريخي أيضا كما أدركه مرلو-بونتي وهو فعل غير مكتمل لأن معناه ليس معطى وغاياته ليست محدّدة ووجهته ليست مرسومة. فــ«الحياة الفردية والتعبير والمعرفة والتاريخ تتقدّم بانحراف وليس باستقامة باتّجاه غايات أو باتّجاه مفاهيم»[3]. ذلك الإنحراف أو الميلان يعني أن حركة التاريخ شبيهة بذرّات لوكريس(Lucrèce) لا تتــجه إلى مركز تسكن عنده. كما يعني كسرًا للحتمية يمكّن من المداورة وتشكيل الحرّية والخروج عن القول بالتفسير الغائي كما عن القول بالعناية الإلهية[4]. وبهذا الإعتبار «كلّ تأكيد يخصّ معنى التاريخ يتخذ أيضا شكل رهان إلاّ أن هذا الرّهان وحده هو المعقول»[5].

قد يشكّل الرّبــط بين الرّهان والمعقولية مفارقة أو تناقضا إذ هو ربط بين المغامرة المتحلّلة من الحسبان وبين التحديد العلّيّ والغائيّ المعبّر عن وضوح السبيل بدءا

1- Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. "Phaenomenologica", n°68, 1976, p. 102, cité par E. Tassin, "La question du sol. Monde naturel et communauté politique", in *Jan Patočka, philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, coll. Krisis, 1992, p. 183

2- Aristote, *Physique*, III, 1, 201b 6-7

3- Merleau-Ponty, S, p. 104, PM, p. 159

4- أنظر E. Burnet, *Lucrèce notre contemporain*, Maison tunisienne de l édition, Tunis 1984, p. 66 قد يبدو في ما ذهبنا إليه تناقض إذ كنا قارنا موقف مرلو-بونتي بموقف أرسطو من الحركة ثم ذهبنا إلى مقارنته من جهة أخرى بلوكريس مع علمنا بالتناقضات الجوهرية بين الموقفين الأرسطي والأبيقوري، لكن لمقارنتنا حدودها. فالمقارنة بأرسطو كانت من جهة ما هي الحركة والمقارنة بلوكريس كانت من جهة وجهة الحركة. ذلك أن الميلان أو الكليناماين (clinamen) «حاضر دائما: إنه ليس حركة ثانية أو تحديدا ثان للحركة التي تتمّ في لحظة ما وفي موقع ما. الكليناماين هو التحديد الأصلي لوجهة حركة الذرّة فهو ضرب من الكوناتوس» (G. Deleuze, *Logique du* [illegible]، مرجع مذكور، ص 311).

5- A. De Waelhens, "Situation de Merleau-Ponty", [illegible] *Les Temps modernes*, n°184-185, 1961, pp. 394-395

ومنتهى. لكن المفارقة قد تنحلّ إذا ما أدركنا الرّهان والمعقولية كليهما من جهة عدم الإكتمال إذ هما منخرطان في توتّر الحركة الذي أشرنا إليه آنفا. وهو توتّر يربك الهويّة التفاؤلية الفجّة بما فيه من مداورة وتردّد والتباس، وعليه فإن «التاريخ الإنسانيّ ليس مصنوعا ومنذ الآن بكيفية ستجعله يحدّد يوما وعلى كلّ ساعاته معًا ربيع الهويّة»[1]. التاريخ ليس اسما آخر للتجانس لأن التجانس اختزال تشويهيّ يمنع من رؤية التعدّد والكثرة والتنوّع، يسوّي التضاريس ويُفقر الوسائل ويعدم تباين الوتيرات.«إن للتاريخ أكثر من مركز أو أكثر من بُعد وأكثر من صعيد مرجعيّ وأكثر من مصدر للمعنى»[2]. هذا التكثّر هو الذي يمنع من الخطّـية ومن توهّم التقدّم الأمامي لحركة التاريخ كما من توهّم معرفة شاملة أو مطلقة للبنى والأسباب والسياقات سواء كانت المعرفة فلسفية أو علمية. فإذا لم يعد للفيلسوف أن يستأثر بالعلم الكلّي لما هو كلّي فإن موقعه لم يبق شاغرا ليحتلّه العالِم إذ لا يتعلّق الأمر بالمحافظة على الفضاء المعرفي مع العمل على تعويض من سيحتلّه فقط وإنما تحويل مواقع الطامعين في سكناه أيضا وتلك إعادة نظر جذرية في المعرفة وفي صنّاعها. ذلك أن «المعنى الأعمق لمفهوم التاريخ لا يتمثّل في حبس الذات المفكّرة في نقطة من الزمان و المكان : وهو لا يمكنه أن يبدو كذلك إلاّ بنظر فكر قادر هو ذاته على الخروج من كل أينيّة ومن كل زمنية ليراه في موقعه وفي زمانه. إلاّ أن إدّعاء فكر مطلق هو فعلا ما يحطّ الحسُّ التاريخيُّ من شأنه. ولا يتعلّق الأمر كما تفعل التاريخانية بمجرّد تحويل السّلطة التي ننكرها على الفلسفة النسقية إلى العلم»[3].

1- Merleau-Ponty, S, p. 164

2- نفس المصدر، ص 18. في نفس الإتجاه يلاحظ بيار ليفات أن «ليس للتاريخ معنى واحدا وبإمكانه أن يتقدّم على خطّ ويتراجع على خطوط... وزمن التاريخ ليس من سبيكة واحدة ورغم انشباك الخطوط فإن التقدّم على خطّ يمكن أن يكون من نتائجه التراجع على خطوط أخرى» (P. Livet, "Pensée du temps et recherche éthique", in *Esprit*, n°66, 1982, p. 79).

تعدّد معاني التاريخ ووجهاته هو ما يمكن أن نسمّيه أيضا مع جان فال بـــ«الكيان الشّكّيل (polymorphe) للتاريخ»(J. Wahl, "Cette pensée", in *Les Temps modernes*, n°184-185, 1961, p. 401)

3- Merleau-Ponty, S, pp. 136-137. في نفس الإتجاه يذهب جان فرنسوا ليوتار إلى أن «معنى (وجهة) سياق تاريخيّ تامّ هو معنًا لا يمكن تعيينه بشكل نهائيّ، بما أنّ المجتمع الشامل الذي يؤثر فيه ذلك المعنى لا يمكن تطويقه وكأنه شيء يتطوّر تبعا لقوانين الميكانيكا وبما أن النظام المعقد لا تتتابع فيه المراحل وإنما تنعقد فيه شبكة من الإحتمالات» (J-F. Lyotard, *La phénoménologie*, PUF, «Que sais-je », 1954, pp. 106-107). روبار مسراحي يؤكد من جهته أنه «لم يعد ممكنا اعتبار المادّة الإجتماعية للتاريخ كموضوع قابل للتحديد يقدر «علم ما» على تعريف بناه المجرّدة والماديّة وعلى تعريف الرّوابط السببية التي ينطوي عليها ذلك الموضوع وبالتالي على الطبيعة المدققة لتطوّره» (R. Misrahi, *Traité du bonheur II*, Seuil, Paris 1983, p. 268). تأكيدا على الإحتمال وخاصية عدم الإكتمال يذهب ديفالينس أيضا إلى أن «توهّم نهاية التاريخ

ما يحاربه مرلو-بونتي هو الموقف اللاتاريخي من التاريخ، نعني الموقف الذي يتعامل مع التاريخ وكأنه متحلّل من شروطه وتحديدا من صيرورته وهو ما ينعكس على افتراض معنى مكتمل للتاريخ وعلى القول إمّا بحتمية مطلقة وإمّا بحرّية مطلقة، وهو ما كان عابه مرلو-بونتي على سارتر مثلا الذي لم ير التقاطع بين «الفلسفة الوثوقية للتاريخ وقدَرية ما وفلسفة الحرّية التي ترى أن التاريخ لا معنى له غير ذاك الذي نقرّر نحن منحه إيّاه»[1]. هذه العلاقة الفــرعاء بالتاريخ تؤكد مرة أخرى تنوّع مصادر المعنى وعدم اكتماله في نفس الآن كما تؤكد صيرورته بماهي صيرورة التاريخ ذاتها. وإذا كان في الصيرورة معنى فما ذلك «لأن الناس يفكّرون بهذا المعنى أو لأنهم يصنعون أنساقا لمعنى التاريخ وإنما لأن الناس وهم يحيون معا يُفرزون المعنـــى وهذا المعنى ملتبس من حيث أنه صائر فعلا»[2]. على أن التباس المعنى ليس عائدا إلى قصور الذات أو عجزها أو نهائيتها وإنما هو من صميم الحدث التاريخي في فجائيته ومن صميم النشاط الجماعي في توتّره ومن صميم تقاطع الأسباب في تنوّعها ومن صميم المعيش الذي يفيض دائما على كلّ محاولات النمذجة أو الصياغة الموحّدة. ومثلها جميعا لا ينغلق المعنى من جهة ما هو ولا يمكن إغلاقهُ من خارجه بقرار تتخذه الذات فمن الجهتيْن «المعنى موقع متفرّد. لا أحد بإمكانه الإستقرار فيه ومع ذلك لا أحد بإمكانه تجنّب تكريس نفسه كلّيا للإتّجاه إليه. فهو كالشمس تمكّن من الإبصار ولكنها في نفس الآن تحرق كلّ الأنظار. ولا أحد يستطيع التقدّم باتّجاهه دون الإلتقاء بكلّ الآخرين إلاّ أن مجهوداته للوصول إليه ترسم منحنيا مقاربا»[3]. فرادة معنى التاريخ غير منفصلة مرّة أخرى عن اللاإكتمال والتوتّر والرّهان والتذاوت أوالبيذاتية وعن لعبة الفعل والإنفعال. وقد أشار سارتر في جملة من الأسئلة إلى ما يمكن عدّه مفارقات فكّر بها مرلو-بونتي. فسارتر تساءل في كتابة مرلو-بونتي عن الكيفية التي بها يحيط بنا التاريخ وعن

هي وتوهّم معرفة مطلقة شيء واحد» (A. De Waelhens, "Situation de Merleau-Ponty"، مقال مذكور، ص 391).

1- Merleau-Ponty, *Parcours*, p. 68

2- J-F. Lyotard, *La phénoménologie*، مرجع مذكور، ص 106.

3- J-R. de Renéville, Itinéraire du sens، مرجع مذكور، ص 8. تأكيدا لفرادة المعنى يذهب جان لوك نانسي إلى أن «المعنى هو فرادة كل الفريدين بكل المعاني متآنية : بالمعنى التوزيعي أو التفريقي للوحدة اللاإستبدادية لكل مفرد (المتحجر أو صخر- Pierre [illegible] la pierre) وبالمعنى المتعدي أو التحولي لما يقسّمهم ويقتسمونه جميعهم (نهائيتهم المشتركة بين الجميع والتي لا تعود لأي منهم، عدم امتلاك مشترك اتّصالي غير مشاع أو موحّد أبدا) وبالمعنى الجماعي أو العالمي لما يجعل من مجموع الموجود ذاته المطلق المفرد للكينونة (تمضيته اللانهائية)» (J-L. Nancy, *Le* [illegible] *du monde*، مرجع مذكور، صص 111-112).

علاقتنا بالآخر وعن العلاقة المتبادلة بين الثقافة والفاعل التاريخيّ[1]. وهي تساؤلات لم يكن سارتر يطلب عنها إجابة إذ هو وضعها بعد موت مرلو-بونتي فضلا على أنه صاغها تعبيرا على عمــــق وعلى شمولية التّناول المرلو-بونتي. ومع ذلك بإمكاننا حــــدْسُ ضِـــمْنِيّ تلك الأسئلة وهو هاجس «الحرّية» الذي يشغل سارتر. على أن الحرّية كما يفهمها مرلو-بونتي من حيث هي القضية الأساسية في التاريخ متماهية مع «قضية الوجود الإنساني المشترك من حيث هو إعتراف فعلي ومتبادل بالــ«حريات»...لا وجود لحرّية في ذاتها وغير مبالية بفعلية ممارستها. والتأكيد الذاتيّ لكل واحدة من الذوات لا يسبق دينامية الوجود المشترك. تمانُعٌ وتقييدٌ متبادَل ولكن أيضا تأسيس للواحد في الآخر وبه»[2]. هذه الشراكة العينية المدركَة كنشاط بما فيه من جهد تآزري-إصطراعي وبما فيه من رغبات وعوائق هي التي تمكّن من مواجهة الحتميتين الطبيعية والتاريخية[3] وذلك بجعل الذات تنخرط في مشروع الجماعة دون رفع الجماعة مرّة أخرى إلى مقام المحدِّد الخارجي القسريّ، وهو الأمر الذي ألحّ عليه مرلو-بونتي في نقده للتوجّه الإجتماعوي الدوركهايمي الذي جعل ممّا هو اجتماعي حقيقة عالية على الأفراد[4]. وفضلا عن ذلك عمل مرلو-بونتي في مستوى فلسفي على بيان النقص الذي يصاحب كل موقف يتجاهل الفرد أو يغفل الإنخراط التاريخي لمن يصدر عنه الموقف. ولذلك نجده يذكّر في **المعنى واللامعنى** بأن ما فات هيدغر «ليس هو التاريخية وإنما على العكس من ذلك هو إثبات الفرد : إنه لا يتحدّث عن هذا الصراع الذي يخوضه الأفراد و عن هذا التقابل بين الحرّيات التي من دونها يسقط الوجود المشترك في الغفليــة

1- أنظر : J-P. Sartre, "Merleau-Ponty vivant"، مقال مذكور، ص 309.

2- F. Rouger, "La politique et l histoire chez Maurice Merleau-Ponty"، مقال مذكور، ص 444.

3- « إذا كنا لم نربط الذات بحتمية طبيعة خارجية وكنا أعدنا وضعها فقط في مهد المحسوس الذي تفسّره دون أن تفارقه فبالمثل لا نخضعها إلى تاريخ في ذاته : التاريخ هو الآخرون وعلاقة التبادل التي لنا معهم والتي خارجها يتّخذ مثَلنا الأعلى صورة التعلّة» (PP, p. 68).

4- يعرض مرلو-بونتي موقفه النقدي من السوسيولوجيا الدوركهايمية في الصفحة 157 من كتاب **المعنى واللامعنى** وتحديدا في الفصل الذي عنوانه «الميتافيزيقي في الإنسان» حيث يقول : «لقد عالج دوركهايم ما هو اجتماعي على أنه واقع خارج الفرد وعهد إليه بتصيير كل ما يمثل أمام الفرد على أنه فرْض. لكن ما هو اجتماعي ليس بإمكانه القيام بذلك إلاّ إذا لم يكن هو ذاته شيئا، إلاّ إذا تمكّن من الفرد وأغراه وهدّده في نفس الآن، إلاّ إذا كان كل وعي يتأكد ويتلاشى في نفس الآن في علاقته بغيره من الأفراد. إجمالا إذا لم يكن ما هو اجتماعي «وعيا اجتماعيا» وإنما بيذاتية وعلاقة حية وتوتّرا بين الأفراد». في الصفحة 227 من نفس الكتاب وفي فصل «الماركسية والفلسفة» يؤكد مرلو-بونتي أن «ماركس لن يقبل التحدث كما سيفعل ذلك دوركهايم عن وعي جمعي يكون الأفراد هم أدواته» مذكّرا في نفس الآن بما يقوله ماركس حول «ضرورة أن نتجنّب قبل كلّ شيء إقامة المجتمع من جديد بوصفه تجريدا مضادّا للفرد».

وفي التفاهة اليومية»[1]. هذا الموقف الذي لا ينسى فيه الفيلسوف التّاريخ وإنما الفرد يقابله موقف آخر ليس أقل خطورة هو الموقف الذي ينسى فيه الفيلسوف أنه فرد تاريخي وهو الموقف الهيغليّ في لحظته المنطقية خاصّة حيث تُختزل التجربة الفردية للحياة في حياة الأفكار وحيث تجد كل تناقضات التاريخ حلولها في الفكر وحيث تجد الأحداث تفسيرها النهائي في العلاقات بين الأفكار، وهو ما يعني نسيان الفيلسوف فرديته ووضعه التاريخي وفي ذلك ما يبين عن لاتاريخية موقفه من التاريخ[2]. هو ذا الموقف الذي يعارضه مرلو-بونتي باستحضاره لكيركيغارد و«اعتراض كيركيغارد –الذي يتفق في العمق مع اعتراض ماركس– يتمثّل في تنبيه الفيلسوف إلى الوعي بانخراطه التاريخي... إن التنبيه إلى الذاتية وإلى الوجود المخصوص للمفكّر يتماهى هنا مع التنبيه إلى التاريخ»[3].

من البيّن إذن أن التنبيه إلى الفردية وإلى الذاتية ليس عودة إلى الأنانة ولا إلى استقلالية الوعي وتوحّده. فـ«البيذاتية بما هي بعد من أبعاد الذاتية تحظر الرجوع إلى وعي أنَـويّ خالص»[4]. لذلك يعترف مرلو-بونتي ببعض الحقيقة لـ«الوعي الجمعي» الدوركهايمي في نفس الآن الذي يؤكد فيه أن «تمام الوعي بالذات ليس ناجزا تماما، إنه يبقى للإنجـاز أي للتحقق في الوجود»[5]. على أن الوجود الجماعي وإن كان ضرورة أنطولوجية إلاّ أنه لا يقصي الذوات الفردية وهو الأمر الذي أدركه ماركس من خلال جَدْلَنَة الإنسان الجماعي والإنسان الفردي، ذلك أنه حتى في أقصى أشكال التضحية من أجل الجماعة لا أحد «يتجرّأ على مطالبة أي محكوم عليه بالإعدام بألاّ يعرف جـزع الموت حتى وإن كان يموت من أجل طبقته ومن خلالها في سبيل مستقبل البشر»[6]. هذا التقاطع بين الفردي والجماعي هو الموقع التاريخي الذي ينبت فيه المعنى اللامكتمل وفيه تتجذر الحرّية فعلا وانفعالا في نفس

1– Merleau-Ponty, SNS, p. 120

2– نتيجة للاتاريخية الموقف من التاريخ يقترح مرلو-بونتي أو نؤول هيغل في اتجاه «تأسيس منطقه على الفينومينولوجيا وليس تأسيس فينومينولوجياه على منطقه» (SNS, p. 141). وغير خفيّ ما في هذه الدعوة التأويلية من تشبث بالتوتّر والصراع واللاإكتمال ومن تأكيد على عدم التوصل إلى حلّ كلّ التناقضات أو الإنتهاء إلى «روح كلّي كمحرك للتاريخ» (نفس المصدر ونفس الصفحة).

3– نفس المصدر، ص 111.

4– V. Peillon, *La tradition de l esprit*، مرجع مذكور، ص 132. يعتمد بيون في ملاحظته هذه على ما يرد في الصفحة 238 من بنية السلوك أين يعترف مرلو-بونتي ببعض الحقيقة للإجتماعوية، إذ وإن لم يكن الوعي الجمعي هو الذي ينتج المقولات فإن التمثلات الجمعية ليست مجرّد موضوعات لوعي له تمام الحريّة إزاءها.

5– Merleau-Ponty, SC, p. 238

6– Merleau-Ponty, SNS, p. 139

الآن. فلا هي حريّة مطلقة متحرّرة من شروطها ومضامينها التاريخية ولا هي غياب يترك موقعه لحتمية تسدّ بسببيتها كل المنافذ على صيرورة الذات الفردية والجماعية، وهذه الذات بوجهيها هي التي تجبرنا على البحث في الوجود قبل البحث في الوعي بالوجود وعلى البحث في الجسد الطبقي قبل الوعي الطبقي لأنه لا وعي إلاّ وهو متجسّد[1].

التفكير في التاريخ على شاكلة التفكير في الجسد هو ما كان نبّه إليه مرلو-بونتي منذ مدخل **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** حين بيّـــن أنه « من الحقيقي أنّ التاريخ لا يمشي على رأسه كما يقول ماركـــــس ولكن من الحقيقي أيضا أنه لا يفكّر بقدميه. وبالأحرى ليس لنا أن نهتم لا بـــ«رأسه» ولا بـــ«قدميه» وإنّما بجسده»[2]. وجسد التاريخ هو فرادته الكلية التي لا بَتر فيها بتعرّجاتها وبمعناها العطوب وبما يتداخل فيها من حتمي وتصادفي وفردي وجماعي وداخل وخارج ووضوح والتباس ومعقوليه وعنف ووجهات زمانية ومكانية في نفس الآن. وهو فضلا عن كل ذلك موطن لتجربة أولى داخلة في كل الأجساد. لذلك «يوجد التاريخ على شاكلة الجســـــد، وهو جهةَ الجسد»[3]. وإذا كان الجسد الخاصّ هو موطن الدّلالات فإن هذه الدّلالات تاريخية بالضرورة بما أننا نحمل في أجسادنا جسد التاريخ و«إذن نحن مدعوون إلى فهم تقاليدنا وكأنّها أعضاء جسديتنا التاريخية، وبشكل أشمل : لا يمكن أن تكون علاقتنا بالتاريخ إلاّ علاقـــةَ ملازِمَة لفضاء تاريخي-ثقافي نحن فيه على الدّوام»[4]. على أنّ هذا الفضاء ليس معطى ناجزا بالتّمام. وإذا كان من اليقينيّ أن الإنسان ليس إنسانا خارج تاريخه البيولوجيّ والثقافي فإن تاريخه هذا لا يقتل حرّيته بل هو الذي به يتـــأتّى لهذه الحرّية أن تتجسّد ذلك أن «التاريخ والثقافة والمجتمع مكـــوّنه للإنسان

1- يعبّر مرلو-بونتي في أكثر من موقع عن هذا التجذر «الوجودي» الأساسي الذي يقطع السبيل على الفكر المحلّـــق. فهو يقول في الصفحة 239 من **بنية السلوك** إن «سلوك الآخر يعبّر عن كيفية معينة للوجود قبل الدّلالة على كيفية معينة للتفكير» وإنه «قبل التفكير في طبقتنا أو في بيئتنا نكون هذه الطبقة وهذه البيئة». وفي الصفحة 140 من **المعنى واللامعنى** تأكيد على أنه « من الضروري دراسة الإلتزام واللحظة التي تتشابك فيها شروط التاريخ الذاتية والموضوعية ونمط وجود الطبقة قبل الوعي به وبإيجاز منزلة ما هو اجتماعي وظاهرة التواجد المشترك». بالإمكان مقارنة هذه الشواهد مع ما سيؤكده فوكو في **إرادة المعرفة** -وإن في سياق مغاير- حول الجسد الطبقي حيث يستحيل وجود وعي طبقي ما لم تتكوّن الطبقة كجسد (أنظر للمقارنة : M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, p. 166).

2- Merleau-Ponty, PhP, p. XIV

3- Merleau-Ponty, PM, p. 115, note *

4- M. da Penha Villela-Petit, “Le tissu du réel”، مقال مذكور، ص 108.

ولكن من جهته الإنسان هو الذي يكوّنها ويغيّرها»[1]. ومن بين ما يعنيه ذلك -فضلا عن علاقة الفعل والإنفعال- هو أن علاقة الإنسان بالمكان وبالزمان ليست علاقة حيادية والعلاقات بين الثقافات ليست علاقات خطّية أو هي مجرّد علاقات جوار وما لجوء مرلو-بونتي إلى التحييز الطّبولوجيّ إلاّ محاولة للتمكّن من فهم مختلف «وجوه النّسيج الثقافي والبيثقافي في انتشارها وتقاطعها أو تجاورها اللاّمنتظر كما للمعاصرات اللاّمتزامنة التي لا ترفض المجاورات البسيطة وحسب وإنما التنظيم الخطـيّ»[2]. إلاّ أن تشابك هذه العلاقات وانفتاحها وعدم اكتمالها ليست ممّا يحيلنا جهة التاريخانية أو النسبوية[3].

إن تأكيد انفتاح الحاضر على الماضي وعلى المستقبل هو في نفس الآن تأكيد على الإنفتاح للآخر ولزمنيته وعلى الإنفتاح لـ«الأفق الإجتماعي» ولـ«التاريخ الجماعي الذي يستعيده وجودي الخاص ويضطلع به»[4]. فعالم الذات يتـّسع بقدر انفتاحه على عالم

1- C. Capalbo, "L historicité chez Merleau-Ponty", in *Revue philosophique de Louvain*, n° 19, 1975, p. 511

2- M. da Penha Villela-Petit. "Le tissu du réel"، مقال مذكور، ص 109.

3- يعرّف ريمون آرون التاريخانية (historicisme) على أنّها «المذهب الذي ينادي بنسبية القيم والفلسفات كما بنسبية المعرفة التاريخية» (R. Aron, *La philosophie critique de l histoire*, Vrin, Paris 1969, p. 285). والتاريخانية حاضرة عند دلتيْ (Dilthey) وماكس فيبر (Max Weber) و زِمّلْ (Simmel) وريكيرتْ (Rickert) في تأكيدهم على تنوّع العصور والأعراق وعلى الجدّة الدّائمة للقيم وعلى تبعية الثقافات لصيرورة الحياة كقوة لاعقلية (أنظر نفس المرجع و نفس الصفحة). وإذا كنّا نعرف اهتمام مرلو-بونتي بماكس فيبر خاصّة، وقد خصّص لمحاورته كامل الفصل الأوّل من مغامرات الجدليّة بحثا عن فينومينولوجيا للتاريخ مختلفة عن الفينومينولوجيا الهيغلية فإن ذلك لا يعني قبولا غير مشروط للطروحات الفيبرية بل لعلّ الذي يُنقذ مرلو-بونتي من النسبوية التاريخانية هو اهتمامه بالإنسان في التاريخ ولكن أيضا بالإنسان التاريخيّ كما كنا أشرنا إلى ذلك منذ بداية هذا الفصل. فبالنسبة إلى مرلو-بونتي «الحقيقة التاريخية ليست تامّة ولا يمكن أن تكون كذلك، كلّ حقيقة غير تامّة تحمل في ذاتها خاصيّة واثقةً لحقيقة تراكمية ولكن أيضا إمكانية تجاوزها. هذه الخاصية التاريخية للمعرفة لا تتماهى مع تاريخانية أو نسبوية المعرفة التي ليست الحقيقة عندها إلا حقيقة عصر تاريخي معيّن لأنها تنتمي إلى ذلك العصر»(C. Capalbo, "L historicité chez Merleau-Ponty"، مقال مذكور، ص 528). مرلو-بونتي ذاته كان يقول إنه «لا تاريخ إذا لم يبق أيّ شيء ممّا يمضي وإذا لم ينخرط حقا كل حاضر متفرّد بشكل نهائي في لوْحــة ما وُجِدَ وهو ما يزال يوجد ولكن لا تاريخ أيضا إذا لم تُدوَّنْ هذه اللوحة وفق منظور زمني» (PM, p.155)، وقد كان أشار من قبل في قراءته لدي سوسير (De Saussure) إلى أنه إلى هذا الأخير يعود «الفضل الأعظم في إنجاز الإجراء الذي يحرّر التاريخ من التاريخانية ويمكّن من تصوّر جديد للعقل» (PM, p. 34)، مشيرا بذلك إلى جدلية العلاقة بين مساريْ الدياكروني و السانكروني وبين تحوّلات جهاز دالٍّ وترابطه مع تحوّلات الأجهزة الدّالة الأخرى. إذن ليست التحوّلات هي العاملة وحدها ممّا يؤدي إلى ضرب من الرّيبية التي لا يمكن التخلّص منها وإنما يعمل معها المجموع الذي يمكّن إستقرارا من الدّلالة.

4- Merleau-Ponty, PhP, p. 495

الاخرين والتاريخ الفردي لا يُعْدِم التاريخ الجماعي ليؤكّد ذاته بل إنه يحمل جدليا دلالة ما هو كلّي والتاريخ الكلّيّ لا يحطّم لا الفرديّ ولا الشخصيّ وبذا يكون انبثاق المعنى في التقاطع والتلازم ولذلك لا يُعَدُّ مديحا قول سارتر «إنه [مرلو-بونتي] كان يسائل التاريخ الكونيّ وكأنه يسائل حياته الخاصّة»[1] أو «إنه [مرلو-بونتي] يدخل مفردا في الثقافة الكونية ويقيم كونيا في فرادة التاريخ»[2]. إن ما قاله سارتر عن مرلو-بونتي هو ما سيقوله مرلو-بونتي عن كل شخص إنساني لا يُفقره تاريخ الجماعة بل يُثري تجربته من خلال تقاطع الإرادات والحقوق والمبادرات[3]، وهو ما يعني أن الآخر ليس معيقا لحرّيتي فعلاقتي به ليست علاقة وعي بوعي وإنما هي علاقة زمنية بزمنية وهما زمنيتان تتضامّان في الحاضر حيث «نجد جسديتنا واجتماعيتنا وسبق وجود العالم أي نقطة بدء «التفسيرات» بما لها من مشروعية – وفي نفس الآن أساس حرّيتنا»[4]. و إذا كان مرلو-بونتي جذر حرّيتنا في الحاضر فلأنّه –في تقديرنا– لم يكن منشغلا بتاريخ الحرّية قدر انشغاله بحرّية التاريخ. ذلك أن تاريخ الحرّية هو تاريخ الملحمة الغائية لإظهار وتحقــق فكرة بها تستحيل الحرّية الواثقة من مجيئها إلى حتمية. أمّا حرّية التاريخ فهي صيرورة الحدوث واحتداد الزمن وتكوّنية المستجدّ في فرادة الحاضر إذْ أليس في الحاضر «كان تمّ دائما حدوث المعنى والعقل والسّداد؟...وكيف كان لنا أن نتفكّر بالوجود والزمان على صيغة أخرى إن لم يكن ذلك انطلاقا من الحاضر وفي صورة الحاضر، نعني في آنٍ ما بشكل عام ليس لأية تجربة أن تنفكّ عنه؟ تجربة الفكر وفكر التجربة ليس لهما من همّ غير الحضور»[5].

---

[1]- J-P. Sartre, "Merleau-Ponty vivant"، مقال مذكور، ص 318

[2]- نفس المرجع، ص 375. في الصفحة 373 من نفس المقال بيّـن سارتر أنه «لمُتابعته [مرلو-بونتي] لابدّ من التخلّي عن طمأنينتين متناقضتين» واحدة تقول للمرء إنه إنسان بين الناس والثانية تقول إنه آخر بين الآخرين وفي الإثنتين مخادعة لأن الإنسان لا يكفّ عن صنع ذاته ولأننا متشابهون من جهة اختلاف الواحد عن الآخر. ولذا فإن ما يبحث عنه مرلو-بونتي هو الفرادة التي تؤكدها «عرضية انغراسنا في الطبيعة والتاريخ» وتشهد لها مغامرتنا الزمنية التي هي نحن في صلب مغامرتنا الإنسانية. ففضل مرلو-بونتي هو بيان هذه الجدلية بين كلية المفرد و فرادة الكلي وبذلك يكون «كل تاريخ هو كل التاريخ».

[3]- يقول مرلو-بونتي في الصفحة 122 من نثر العالم كما في الصفحة 93 من علامات : «يستمد التاريخ الحقيقي إذن كل حياته منّا ومن حاضرنا يستمدّ كل قوّته ليعيد وضع كل شيء في الحاضر. الآخر الذي أحترمه يعيش بي كما أعيش به. و فلسفة التاريخ لا تنتزع أيّا من حقوقي ولا أيّا من مبادراتي وإنما تضيف فقط إلى التزاماتي كمتوحّد التزامي بتفهّم مواقف أخرى غير موقفي وشقّ سبيل بين إرادتي وإرادة الآخرين وذلك معناه التعبير عن ذاتي». أنظر كذلك الصفحات 235–238 من علامات حيث يؤاخذ مرلو-بونتي برغسون على عدم اهتمامه بالتاريخ الجماعي وعلى تشاؤمه بخصوص الحياة الجماعية وعلى عدم اعترافه بجوهر مخصوص للتاريخ.

[4]- Merleau-Ponty, PhP, p. 495

[5]- J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, p. 41

لكن مرّة أخرى الحضور الذي نعنيه ليس حضورا أمام عين الفكر التي تمتاز بسرعة الحركة الآنية وبقدرتها على الإنفصال عمّا هو مادّي وبحضورها في كل مكان كما عبّرت عن ذلك الشذرة الرّابعة لبرمنيدس أو كما قالته بعض محاورات أفلاطون مثلا[1]. وإنّما الحضور يتعلّق عند مرلو-بونتي بالحضور الإدراكيّ وبحضور الماضي الذي تشهد عليه الموجودات و بحضور مرجعية ما نريد قوله في الكلمة وما نعتمده في جهاز الدلالات القائمة والحضور وجهة و تبصّر وهو الإستقرار جسديا في المكان كما هو «تأسيس الزمن في جنينية التـــصرف» أي أن الحضور «وجود و ليس فكرة لوجود»، والحاضر أو مجال الحضور هو «لُحمة رمزية وليس فقط حاضرا يشعّ في اتّجاه الماضي» كما هو الحال مع الحفظ أو الإستبقاء الهوسّرلي. الحاضر هو «حضور الذات لذاتها الذي هو غيابها وهو اتصال الذات بذاتها من خلال عدولها عن ذاتها»[2]. فالحضور إذن حضور للزمن وليس فقط في الزمن وهو حضور لا تتنكّر فيه الذات لذاتها ولا لتجربتها، والحضور ليس ملاء بل هو إنـــزياح وغياب وعدول في العلاقة بالجسد والوجود واللغة وبالتالي هو حضور الشهادة والفعل ولذلك كان سارتر يقول : «لدينا الحجّة على أنّه [مرلو-بونتي] لم يكفّ عن التّفكير في زمنه»[3]. وبعض ما انتهى إليه هذا التفكير هو ضرورة عدم سكلجة التاريخ أي ضرورة أن نحيا العصر عوضا عن البحث فيه عن نسيان مخاوفنا الشخصية وضرورة إدراكنا أن التاريخ «ليس للتأمّل وإنّما للفعل» وأن ما يضعه الثوريون «من ذواتهم في الثورة ليس قاعا غائما لعصر ذهبي وإنما هو إدراك حادّ للأحداث. ماركس لم يكن يتحدّث عن نهاية للتاريخ وإنما عن نهاية لما قبل التاريخ. وذلك يعني أنه بعد الثورة كما قبلها يعيد الثوري الحقيقي كلّ

1- تقول الشذرة الرابعة لبرمنيدس : «ماهو غائب، أنظره، هو رغم كل شيء حضور أكيد بالنسبة إلى الفكر الذي لا يفصل الوجود عن انتمائه إلى (التحامه بـــ) الوجود ولا يدعه يتجزأ في تشتت كلي وتام بالقياس إلى نظامه الخاص ولا أن يتجمّع (بفعل مبدإ خارجي)» (Parménide, *Le poème*، مرجع مذكور، ص 81). أمّا أفلاطون فيذهب في التيبيتات مثلا إلى أنّ الفيلسوف «وحده جسده حاضر في المدينة ويقيم فيها بينما فكره... يجول محلّقا في كلّ مكان كما يقول بندار (Pindare)، سابرا أعماق الأرض ومحدّدا امتداد سطحها، متابعا الأفلاك في غور السّماء، متفحّصا بكلّ الأشكال الطبيعة بتمامها وكل موجود من الموجودات بتمامه» (Platon, *Théétète*، مرجع مذكور، 173ج-174ب).

2- Merleau-Ponty, VI, pp. 245-246

3- J-P. Sartre, “Merleau-Ponty vivant”، مقال مذكور، ص 309.

يوم وإزاء كل قضية اكتشاف ما يتوجّب إنجازه وهو يبحر دون خارطة وعلى مرأى من الحاضر»[1].

اتخاذ الحاضر كمحكّ ليس سقوطا في «الحاضرية». فالتاريخ ليس إعادة وتكرارا وفلسفة التاريخ ليست تدوينا لهذا الذي انقضى للإعتبار به ومواصلته ولا هي رصد للتطوّر الخطّيّ الذي يكشف المعنى الخفيّ فيصبح تجلّيا لـ«الرّوح» أو تتويجا لنضج العقل وكماله. «إن مجرى الأشياء لا معنى له إلاّ بالنسبة إلى الذين يجيدون قراءته ومبادىء فلسفة في التاريخ تظلّ حِبْرا على ورق مالم نجدّد إبداعها في اتّصال بالحاضر»[2]. الحاضر الذي يشير إليه مرلو-بونتي هو ما نقدر على تسميته بـ«الرّاهن». والإهتمام بالرّاهن يقينا خطريْن متلازميْن هما خطر التشبّث بالأصل وخطر السّقوط في المباشر. فمرلو-بونتي لا يقوم بعملية إسقاط يفسّر بمقتضاها مؤسّسات الماضي ومعارفه بلغة الحاضر[3] ولا يبحث للحاضر عن أصل ثابت في الماضي أي عن أصل كان يحمل بذور الحاضر ويشتمل على بناء الحالية. بصيغة أخرى لم يكن مرلو-بونتي مهموما بالبحث عن تطابقات المعنـــى بين ما كان وما هو كائن و لا بثبات مطلب الحرّية الذي تاريخ يومه من تاريخ أمسه.

إنّ التباس المعنى والحرّية هو من التباس التّاريخ وعدم اكتمالهما من عدم اكتماله وتجسّدهما من جسده وانفتاحهما زمانا ومكانا من صلب عرضيته وهي عرضية المغامرة الإنسانية التي قُدّتْ فيها فرادة الحياة الشخصية من نفس الوجود التاريخي، و لسنا نعني بالعرضية هنا ما كان يعنيه أرسطو بالعرض كما حدّدته **مقالة الدّال** من حيث هو ما «ينتمي إلى موجود ويمكن أن يثبت له بصدق ولكن مع ذلك لا هو ضروري ولا هو قارّ» ومن حيث هو ما «لا توجد له علّة إلاّ بالإتفاق» ذلك أن «الشيء العرضي هو منتوج وموجود، و لكن ليس هو بما هو ذاته بل بما هو غير ذاته» و أخيرا من حيث أن العرض «

1- Merleau-Ponty, AD, pp. 12-13. تأكيدا لنفس التوجّه بالإمكان الرّجوع إلى ما كان قاله مرلو-بونتي في الصفحة 141 من **المعنى واللامعنى** مبيّنا أنّ فلسفة غير دغمائية «يظل الحدث الثوري بالنسبة إليها عرضيا ويظل موعد الثورة بالنسبة إليها غير مدوّن في أي لوْح محفوظ ولا في أيّ سماء ميتافيزيقية».

2- Merleau-Ponty, AD, p. 46

3- يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 161 من **المعنى واللامعنى** إلى أنه «علينا أن نوقظ الماضي وأن نعيد وضعه في الحاضر وأن نشكّل من جديد مناخ العصر كما كان عاشه معاصروه دون أن نسلّط عليه مقولاتنا نحن». ونجد في الصفحتين 33-34 من **مغامرات الجدلية** أن «أناس الماضي لم يكن لهم أن يُخفوا عن أنفسهم كلّيا حقيقة عصرهم : وهم لم ينتظرونا لنستشفّها نحن».

هو ما لا يدخل ضمن جوهر الشيء رغم كونه يجد أساسه فيه»[1]. فالعرضيّ الأرسطي هو
الموجود السببي بأدنى درجات السببية وهو في ذلك تابع للضروري الذي «هو ما لا يمكن أن
لا يكون» كما تقول **مقالة الجيم من الميتافيزيقا**[2] أو هو الشرط الذي من دونه لا يمكن
للموجود أن يوجد، وهو «ما بموجبه لا يمكن لأي شيء أن يكون على غير ما هو» كما نجد
في **مقالة الدال**[3]. فالعرض كما هو بيـــّن أرسطيا يظلّ مجرّد لاحق من لواحق الجوهر
وبالتالي لا قوام له بذاته وهو بذلك لا يقصد إلى غاية وإنما تظلّ غايته هو ذاته خارجة عنه،
بينما تحضر العرضية عند مرلو-بونتي على «أنّها الأساس والتّربة الأولّيّة والقاع الغائر أين
يجب أن يتجذر كل فعلِ إجلاء معنى»[4]. ذلك أنه لا إمكانية في التاريخ لتنبّئيّة ولحتميّة
صارمة. وإذا كانت الفيزياء ذاتها لا «تجربة حاسمة» فيها وإنما يقاس صدق النظرية
الفيزيائية أو خطؤها تبعا لقدرتها أو لعجزها عن الإحاطة الشمولية بمجموع الظاهرات
المدروسة فأولى أن يكون ذلك في التاريخ حيث لا يتعلّق الأمر «بطبيعة خارجية وإنما
بالإنسان ذاته»[5] في مغامرته الوجودية المعقّدة التي يستحيل معها الوصول إلى انكشاف كلّي
لمعنى التاريخ وغايته حتى بالنسبة إلى فلسفات تاريخ كثيرا ما عوّلت على المسار الحتميّ
للتاريخ كالماركسية مثلا. فـــ«الإقتناع الأعمق الذي يخصّ معنى التاريخ لم يمنع أبدا أعظم
الماركسيين من الإعتراف بأن سبل التاريخ لا يمكن سبر أغوارها»[6]. عدم الإنكشاف الكلّي
هذا ليس عائدا إلى عجز الذات ويمكن التغلّب عليه لحظة وصول الوعي إلى وضوح اليقين
وإنما هو «فضيلة» التاريخ أو هو ما به يكون التاريخ تاريخا من جهة انفتاحه وعدم اكتماله
كما من جهة تهيّئه للفجائيّ والإبداعيّ واللامرتقب فضلا عن انفتاحه الرَّحِميّ لصراع المعقول

---

[1]- Aristote, *La Métaphysique*, Δ, 30, 1025 a (pp. 321-323). إعتمدنا في تعريب هذه الشواهد كتاب **الدال لأرسطو**، تعريب عبد الكريم المراق، محمد الحبيب المرزوقي و محمد محجوب، المعهد القومي لعلوم التربية، تونس 1980، صص 68-69.

[2]- Aristote, *La Métaphysique*, Γ, 4, 1006b (p. 204)

[3]- Aristote, *La Métaphysique*, Δ, 5, 1015 b (p. 259)، ص 25 من تعريب **كتاب الدال** المذكور أعلاه.

[4]- F. Rouger, "La politique et l histoire chez Maurice Merleau-Ponty"، مقال مذكور، ص 437.
في نفس الإتجاه يؤكد V. Peillon في الصفحة 65 من كتاب *La tradition de l esprit* « بما أن العرضية لا تمكن إزاحتها والمعنى التام للتاريخ يستحيل أن يكون كلّية في الوقائع فإن الفعل التاريخي يجد ذاتـــه مضطرّا للتحالف مع «قراءة معينة للتاريخ» (SNS, p. 292)، لا شيء يضمن له أنها هي الوحيدة الممكنة».

[5]- Merleau-Ponty, HT, p. 172

[6]- Merleau-Ponty, SNS, p. 290

واللامعقول[1]. هذه الخصائص جميعا لا يمكن لأيّ فكر أرثودكسي أن يتقبّلها لأنه يقصي العرضية التي يتبطّنها البراكسيس التاريخي الذي هو بالأساس «إبانة عن مشروع العَني. إنه يوجد المعنى ويقول معنى الوجود بما أن معنى المعنى هو أيضا أن ينبثق من قـاع أصليّ وتيهيّ للامعنى»[2]. على أن استشراء اللامعنى الذي يشهد عليه العنف لا يمكن لأي موقف عقيدي أن يفكّر فيه أو يسمح للآخرين بالتفكير فيه حتى وإن كانوا يقفون معه. ذلك أن كل تصوّر مغلق يعتقد في امتلاكه الشموليّ للمعنى النهائيّ للتاريخ. لكن «تبعا للعرضية الأساسية للتاريخ وتبعا لعدم اكتماله ولعدم إمكانية التنبّؤ فيه فإن كل فعل تاريخي وكل حكم تاريخي يحتملان دائما جانبا من المخاطرة هو في نفس الآن جانب من العنف. فلا أحد بإمكانه ادّعاء امتلاك المعنى النهائيّ للتاريخ ولحقيقته الموضوعية. فالإضطرار إلى الفعل يفترض دائما الإلزام المتآني معه وهو تحمّل العنف الأساسي لكل فعل»[3].

لعلّ التأكيد على العرضية الأساسية للتاريخ هو ما يجعل مرلو-بونتي قريبا من ماكس فيبر الذي كان له حسّ حادّ ومرتاب في نفس الآن إزاء الحرّية والحقيقة بالتباسهما وعدم اكتمالهما وتوتّرهما ممّا يجعلهما غير قادرتين على الإحاطة بـ «العالم الملتبس الذي انبثقتا منه». وإذا كانت الحرّية والحقيقة تنتميان إلى مستوى آخر غير مستوى العنف إلاّ أنّهما مجبرتان مبدئيا على الدّخول في صراع الأفعال حتى وإن لم يكن ذلك الصّراع في صالحهما لأنه ليس لهما استخدام واستثمار كل الوسائل التي لا تتردّد كل أشكال

---

[1] - يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 37 من مغامرات الجدلية إلى أن «التاريخ يزيح اللامعقول ولكن المعقول يبقى للابداع و للتخيّل. التاريخ ليس له القدرة على وضع الحقيقيّ مكان ما هو خاطئ. فحلّ تاريخيّ للمشكلة الإنسانية ونهاية للتاريخ لا يمكن تصوّرهما إلاّ إذا كانت الإنسانية شبيهة بشيء للمعرفة وكانت المعرفة عندها قادرة على استنفاد الوجود...وبما أنه على العكس من ذلك يحمل كل قرار نتائج غير مرتقبة في كثافة ماهو اجتماعي وبما أن الإنسان يجيب من جهة أخرى على هذه المفاجآت بإبداعات تحوّل القضية فإنه لا وجود لوضع دون أمل ولكن لا إختيار يضع حدّا للإنحرافات ويقضي على قدرة الإنسان الإبداعية ويستنزف تاريخه». ذات الإشكال كان تعرّض له مرلو-بونتي في درسه الإفتتاحي بـ«مجمع فرنسا» بالقول «فأمّا عن مجرى الأمور في حدّ ذاته فإنّا نعرف فقط أنه سيُلغي عاجلا أو آجلا الأشكال التاريخية اللاعقلية، تلك التي تـفرزُ الخمائر التي تحطّمها. ولقد يؤول هذا الإلغاء للاّعقلي إلى الفوضى إذا لم تكن القوى التي تحطّم تلك الأشكال قادرة على أن تبني أشكالا جديدة» (EP, pp. 52-53 (صص 88-89 من تعريب محمد محجوب)).

[2] - F. Rouger, “La politique et l histoire chez Maurice Merleau-Ponty”، مقال مذكور ص 440 (التشديد من عنده). قد كان مرلو-بونتي ذهب إلى أن التاريخ «هو الوسط الذي يتشكّل فيه كلّ معنى... [أو] أن ما يسمّيه ماركس بالممارسة (praxis) هو هذا المعنى الذي يرتسم تلقائيا لدى مُتَقاطع الأعمال التي ينظّم بها الإنسان علاقاته مع الطبيعة ومع الآخرين. فلا توجّهها من البداية فكرة التاريخ الكلّي أو الشامل» (EP, p. 52 (ص 88 من تعريب محمد محجوب)).

[3] - V. Peillon, *La tradition de l esprit*، مرجع مذكور، ص 65.

السّلطات الأخرى في استخدامها. وذلك يعني أنهما متجذرتان تاريخيا ومأتاهما لا ينفك عن هذه العرضية التاريخية إذ ليس يشرّع لهما غير «ما تحملانه فعليا للناس» وليس لهما «من سلطات غير ما تكتسبانه من خلال صراع ليس في صالحهما مبدئيا» وليس لهما من حق غير ما به تنخرطان في الزمن التاريخي دون تعويل على ضمانة من خارج التاريخ. **فالحقيقة** والحرّية وإن كانتا «تنتميان إلى مجال غير مجال الصّراع فإنه ليس بإمكانهما الإستمرار دون صراع»[1]. قد كان يمكنهما الإستمرار دون صراع لو أن التاريخ كلّه كان معقولا وكانت وجهته كمجرى النّهر وكان يعلّمنا الحقيقة وكانت الممارسة تُستمدّ من فلسفة دغمائية للتاريخ. لكن بما أن معنى التاريخ ليس وجهة محدودة وبما أن التاريخ يعلّمنا كيف نتفادى الأخطاء وبما أن الممارسة لا تستند إلى فلسفة دغمائية للتاريخ[2] فإن الحرّية والحقيقة ليس لهما إلاّ الإنخراط في الصّراع بما أنهما من هذا العالم ومن هذا التاريخ الذي لا يجد معناه في عقل كونيّ ولا أيضا في قرار حاسم به يضفي الوعي معنى على الأشياء والأحداث ولا أيضا في «عقل خفيّ» لـــ «إنقاذ الظواهر» كما كان يقول الإغريق أي في هذا النظام القائم وراء التحيّز والإتفاق والكثافة الماديّة، وإنّما التاريخ «يصنع معناه في تماسّ مع العرضية لحظة تؤسّس المبادرة الإنسانية نظام حياة باستعادة المعطيات المشتّتة»[3]. ولذلك بإمكاننا القول مع الأب كسافييه تيليات : «على طغيان أيّة عقيدة يُؤْثِر [مرلو-بونتي] التاريخ المُطَلْسَم وانتثار العلامات»[4]. لكن ألا يؤدّي رفض الدغمائية إلى السقوط في الرّيبية التي تترصّد التردّد المرلو-بونتي؟

1- Merleau-Ponty, AD, p. 17

2- Merleau-Ponty, AD, p. 46. ما يقوله مرلو-بونتي في **مغامرات الجدلية** كان أكّده قبل ذلك بثلاث سنوات في درسه الإفتتاحي بـــ«مجمع فرنسا» حيث قوله : «لا يكون للتاريخ معنى إذا ما تمثّلنا وجهتـــه على نحو ما نتمثّل وجهة نهر يسيل بفعل أسباب جبّارة نحو محيط يرتمي فيه ويزول. إن كل استنجاد بالتاريخ الكلّي يبتر معنى الحدث ويحوّل التاريخ الفعلي إلى تاريخ غير ذي قيمة ويكون قناعا للعدمية» (EP, p. 54 (ص 90 من تعريب محمد محجوب)).

3- Merleau-Ponty, AD, p. 28. أنظر أيضا الصفحة 68 من *Parcours* حيث يقول مرلو-بونتي في حوار له مع M. Fleurent نشر يوم 23 ماي 1946 بالعدد 92 من مجلة *Carrefour* أي قبل صدور **مغامرات الجدلية** بما يقارب العشر سنوات : «يبدو أن سارتر اعتقد لمدّة طويلة أنْ لا وجود لوسط بين فلسفة دغمائية للتاريخ، أي فلسفة قدرية وبين فلسفة الحرّية التي تقول أن لا معنى للتاريخ غير ذاك الذي نقرّر نحن منحه إيّاه. وفي تقديري ثمة على العكس من ذلك علم للتاريخ يتشكّل في الأحداث وليس لنا إلاّ أن نتمّه. أضف إلى ذلك ما لهذا التدخّل الإنسانيّ من حسم».

4- X. Tiliette, "Une philosophie sans absolu", in *La Revue Etudes*, Juillet-Septembre 1961, p. 227

في مقاله من أجل الحقيقة والعائد إلى سنة 1945 يعمل مرلو-بونتي على بيان تهافت الموقف الرّيبي من التاريخ وهو الموقف الذي تتساوى فيه كل العوامل والمنظورات حيث لا شيء يكون أساسيا وهو ما يؤدي إلى القول بعبثية التاريخ ولا معقوليته ذلك أنّ الرّيبية التاريخية «تجمّد المستقبل وتحذف من التاريخ التغيّر وإرادات البشر»[1]. لكن الرّيبية تقوّض ذاتها على الصعيد العملي لأن كل فعل يتطلّب اختيارا وتفضيلا واتخاذ موقف وكلّ تلك ليست خالية من أحكام القيمة وما تفترضه من معايير وما يلحقها من تبعات. فالذي تذهب فيه الرّيبية التاريخية هو أن «الناس يتصرّفون دائما بغباء يهيمن عليهم الماضي والأسباب الخارجية أو يقودهم بعض الدّهاة الذين خبروهم إلى غايات يجهلونها»[2]. وبيّنٌ ما في هذه الرؤية من تعطيل للقدرات والإرادات وما فيها من نسف لوجوه الحرّية التي وإن لم تكن وحدها المتحكّمة بمعنى التاريخ ومساره إلاّ أنها ما بدونه لا فعل ولا حقيقة ولا معقولية في التاريخ. فما لم تدركه الرّيبية هو أن كل وضع تاريخي إنما له دلالة يدركها الناس ويعتقدون في صدقها وبإدراكهم ذاك يدخلون في الحقيقة التاريخية.

إذن رفض الدغمائية كما الرّيبية هو الذي سيجذر عند مرلو-بونتي عرضية التاريخ التي «لم يعد بمقدورنا الإستغناء عنها شأن عدم قدرتنا على أن لا نتنفّس»[3]. ففي العرضية لم تعد الأضداد مجرّد حدود مفصولة ومتقابلة بل هي كائنة جدليا وجدليتها تلك «تشهد بالأحرى على تجذرنا في الحقيقة»[4]. فبإمساكه العصا من الطّرفين كان مرلو-بونتي يعمل في نفس الآن على إنقاذ المعنى وعلى بيان شروده. فلا التّاريخ عارٍ من المعنى تماما كما تقول بذلك «المعطّلة» ولا هو ملاءُ المعنى كما تذهب إليه الدّغمائيات[5] ففي الحالتين نرتدّ إلى نفس الموقف العدميّ النافي للصّراع والتّوتّر والصيرورة إمّا لأنّه «لاشيء قابل للفهم في الفوضى الجنونية للتاريخ» وإمّا لأننا نتبنّى وجهة نظر ربّانية «فنجد كل الأحداث مليئة

---

1 Merleau-Ponty, SNS, p. 298

2 نفس المصدر ونفس الصفحة.

3 Merleau-Ponty, HT, p. 102

4 نفس المصدر، ص 103. أنظر كذلك الصفحة 14 من **مغامرات الجدلية**: «الذات والموضوع، الوعي والتاريخ، الحاضر والمستقبل، الحكم والإنضباط، هذه الأضداد نعرف الآن أنّ الواحد منها يَهلَك بعدم حضور الآخر» و«عوض أن تتصادم عليها أن تتواطأ تدريجيا» (ص 15 من نفس المصدر).

5 يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 298 من **المعنى واللامعنى** إلى أنه «لن يكون ثمّة تاريخ لو أن كلّ شيء كان له معنى ولو أنّ تطوّر العالم لم يكن غير التحقيق البيّن لمُخطّط عقليّ، لكن لن يكون ثمة تاريخ أيضا – ولا عمل ولا إنسانية– لو أن كلّ شيء كان عبثيا ولو أنّ مجرى الأمور كان خاضعا لهيمنة بعض الظواهر الضخمة والثابتة».

بالمعنى»[1]. إذن وضدّا على هذين التوجّهين سنجد تأكيدا متزايدا عند مرلو-بونتي على هذا القران الضّروريّ بين العرضية والمعقولية وبين المعنى والعنف بل وعلى إمكانية كشف منطق داخل العرضية ذاتها. فـ «لا تاريخ إذا كان مجرى الأشياء سلسلة من المراحل اللامترابطة أو إذا كان معركة مكسوبة مقدّما في سماء الأفكار. ثمّة تاريخ إذا كان ثمّة منطق في صلب العرضية وعقل في صلب الجنون»[2]. فمن دون عرضيّة التاريخ «لا وجود لجُناة في السياسة» ومن دون معقوليّة التاريخ «لا وجود إلاّ لمجانين»[3]. ولعلّ هذا القران هو بعض ما وجده مرلو-بونتي عند ماكيافيل قبل ماكس فيبر ولهذا القران عواصته لأنه يقدّم ذاته كمفارقة يعسر إدراكها والتسليم بها. فـ «ما يجعل ماكيافيل غير مفهوم هو أنه يجمع بين الإحساس الأكثر حدّة بالعرضيّة أو باللامعقول في العالم وبين رغبة الوعي أو الحرّية في الإنسان»[4].

إذن إذا كان ثمّة فلسفة للتاريخ عند مرلو-بونتي فإنما هي «فلسفة تاريخ تساؤلية»[5] وتسآلها ذاك هو أمارة إلحاحها على متابعة المغنى الصائر والإصطراعيّ واللامكتمل في المعيش وفي المؤسّساتيّ وفي أفعال القصد وفي رهانات العقل وفي صراع المصالح وفي التعدّدية النـــغمية للإبداعات كما في التلازم بين صيرورة الأحداث وثراء المغامرة الإنسانية حيث لم يعد إمكان للحديث عن «الماهية خارج الواقعة وعن الخلود خارج الزمن وعن الفلسفة خارج التاريخ»[6] وعن المعقولية خارج العرضية وعن الحرّية خارج التحرّر في صلب حياة نكلّف أنفسنا عناء أن نحياها كما يقول لانيو (J. Lagneau) وذلك ما يَحْدونا «فيما وراء اليأس وكذا الأمل» إلى مواجهة الحياة المغتـرِبة والعمل على تغييرها[7] في اتّجاه ما به نستجيب إلى لحظتنا التاريخية من خلال سلامة المُقايسة بين إمكانات الإنسان ولحظته التاريخية تلك في راهنيتها وفي انفتاحها الذي به نتجاوز تناسخ الأردأ المتمكّن من

---

[1] - Merleau-Ponty, SNS, p. 159

[2] - Merleau-Ponty, RC, p. 46

[3] - Merleau-Ponty, HT, p. 44

[4] - Merleau-Ponty, S, p. 275. سيشير ألتوسير إلى ما كتبه مرلو-بونتي حول ماكيافيل ليؤكد الحرج والتساؤل اللذين ذهب إليهما مرلو-بونتي حول كيفية فهم ماكيافيل وليستبقي سؤاله لكن ليجيب على السّؤال بصيغة مغايرة للتي ذهب إليها مرلو-بونتي إذ في اعتقاده تكمن الإجابة على السّؤال في الجدّة اللامعهودة التي يطرح بها ماكيافيل قضايا التاريخ والسياسة (أنظر : L. Althusser, *Ecrits philosophiques et politiques*, T. II, éd. Stock, Paris 1995, pp. 44-45).

[5] - Merleau-Ponty, AD, p. 47

[6] - Merleau-Ponty, MPS, p. 421

[7] - أنظر : Merleau-Ponty, AD, pp. 157-158

عقم الغائيات السعيدة حيث «يُلجم الواجبُ المعرفة»[1] وحيث يصبح المايجب أن يكون ذريعة لتأبيد القبح عوضا عن الإنغراس في منابت الحياة أين «لا يمكن لأبد من السعادة الخيالية أن يعادل لحظة من الحيـــــاة»[2]. هو ذا الإلحاح مرّة أخرى على زمنية المعنى والحرّية وبالتالي على تاريخيتهما وتجذرهما في عرضية التاريخ لا استعراضا لتاريخ المعنى والحريّة بل تأكيدا لمعنى التاريخ وحرّيته حيث المعنى معانٍ والحرّية حرّيات وكلّما سُدَّ درب إلاّ وانفتحت مِن مراتيجه سبل لم يكن لنا بها عهد ذلك أن «العلاقات الإنسانية قادرة على النّضج وعلى تحويل إعاقاتها إلى تدابير وعلى استجماع حقيقة ماضيها وحاضرها وعلى إزاحـــة بعض الأسرار التي تجعلها غامضة وعلى جعل ذاتها أكثر شفافيـــة»[3]. لكن تلك الشفافية حمّالة للإلْغاز دائما وبما أن جسد التاريخ متجذر في العرضيّة وهو «شأنه شأن اللّغة ليس خارجا عنّا»[4] فليس ثمّـــة ما يمنع من قراءته ومن إنجاز قول فلسفيّ فيه على شاكلة قولنا الفلسفيّ في اللّغة.

2. التّواريـــخ

إن المباحث المتعلّقة باللسان وباللّغة وبضروب التعبير وبأشكال التواصل إنما هي بالأصل مباحث في العلاقات بين الناس وفي الجذور الرّمزية لتواجدهم المشترك وفيما يقتضيه ذلك التواجد من ترصّن في التفاهم أو من انبناء على عدم تفاهم أوّليّ هو الذي يدفع إلى البحث عمّا به يتمكّن الناس من الإلتقاء. ولذلك لا ضير في أن نتـّـخذ من البحث في العلاقات اللسانية بين الناس قاعدة بها نستعين على «تفهّم مستوًى أعمّ من العلاقات الرّمزية ومن المؤسسات التي لم يعد لها أن تؤمّن فقط تبادل الأفكار وإنما تبادل القيم بكل أنواعها»[5].

---

1 - نفس المصدر، ص 166.

2 - نفس المصدر، صص 269-270.

3 - Merleau-Ponty, *Inédit*, p. 407

4 - نفس المصدر و نفس الصفحة. أنظر كذلك ما يقوله في الصفحة 123 من نثر العالم والصفحة 94 من علامات حيث «تلقائية اللّغة التي تخلّصنا من مناوءاتنا ليست أمرا والتاريخ الذي تؤسسه ليس معبودا خارجيا : إنه نحن ذواتنا بجذورنا وبدفعنا الذاتي وبثمار عملنا».

5 - نفس المصدر ونفس الصفحة. من المعروف أن دي سوسير كان عمل من خلال المقايسة بين الألسنية والإقتصاد السياسي. «و ذلك أن الألسنية كما هو الشأن في ميدان الإقتصاد السياسي تجابه مفهوم القيمة، ففي هذين العلمين يتعلّق الأمر بنظام من الموافقات بين أشياء من أضرب مختلفة أي في الأوّل بين العمل والأجر وفي الثاني بين المدلول والدّال» (فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامّة، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش

ولعلّه لأمر كهذا سيجد مرلو-بونتي في بحوث دي سوسير اللسانية رسما لـــ«ملامح فلسفة جديدة للتاريخ»[1] و«نظرية في المعنى التاريخيّ تتجاوز إمّية الأشياء والوعي»[2] لتكشف «معقولية ضمن العرضية ومنطقا معيشا وتقوّما ذاتيا نحن محتاجونها من أجل أن نفهم ما في التاريخ من وحدة بين العرضية والمعنى»[3]. فما توفــره النظرية السوسيرية في العلامة هو بيان تهافت الرّيبيّة التي تفكّك -نتيجة ادّعائها الموضوعية- «اللّـــغة وبشكل عامّ المؤسسات والمجتمعات إلى عدد لانهائي من المصادفات»[4] وهي بذلك إنما تحول اللّغة إلى أسر أو قيد يتحكّم بنا نتيجة عدم توصّلها إلى ربط تلك المصادفات بنظام تعبيريّ أشمل ونتيجة عدم اعترافها بفعل الذات أو بـــ«الأنا أتكلّم» الذي يُنهي الشك إزاء اللّغة كما كان أنهى الـــ«أنا أفكّر» الشك الكلّــــي»[5].

إذن ما يتطلّبه تاريخ اللّغة -كما كلّ تاريخ- إنما هو التخلّي عن الإنحباس في تشتّت الظاهرات العارضة والعمل على التمكّن من الأنساق التي ترتسم في قفا تلك الظاهرات

ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، ليبيا/تونس 1985، ص 127 (التشديد من عند المؤلّف)). هذه المقايسة سيعمل مفكّر مثل بودريار مثلا على بيان التصوّر الذي يحكمها. فسوسير يماثل من ناحية بين حدود اللسان والنقود. قطعة النقد يقع تبادلها مقابل سلعة حقيقية ذات قيمة معيّنة. ومن ناحية أخرى يقع وضعها في علاقة مع كل الحدود الأخرى للنظام النقدي وكذا الأمر مع اللسان في علاقة كل الحدود في ما بينها وفي علاقة كل حد بما يشير إليه كما في علاقة كل دالّ بمدلوله. الوجه الأوّل يتوافق مع البعد البنيوي للغة والوجه الثاني مع بعدها الوظيفي والبعدان مختلفان ولكنهما متمفصلان وإنسجامهما هو ما يميّز التشكيل «الكلاسيكي» للعلامة اللغوية. في مستوى الدلالة هذا يكون التوازي كليا مع إوالية القيمة في الإنتاج الماديّ كما حللها مالركس : تعمل القيمة الإستعمالية كأفق وكغائية لنظام القيمة التبادلية – الأولى تخصّ العملية العينية للبضاعة في الإستعمال (وهي اللحظة الموازية للحظة التسمية بالنسبة إلى العلامة) والثانية تحيل إلى تبادلية كل البضائع في ما بينها وفق قانون التكافؤ (وهي اللحظة الموازية للحظة التنظيم البنيوي للعلامة). لكن ما تمّ بعد ماركس ودي سوسير هو خلخلة وجهْي القيمة وفكّ انسجامهما وتلازمهما وذلك بإزاحة كل ما يحيل إلى مضامين واقعية. فعملية التبادل أصبحت تتم بين العلامات و ليس بينها و بين الواقع. وفي مستوى قوّة العمل وعملية الإنتاج وقع القضاء على غائية مضامين الإنتاج. إنها نهاية جدلية الدال/المدلول وجدلية القيمة التبادلية/الإستعمالية ونهاية البعد الخطّي للخطاب وللبضاعة. إنه طفْوُ النقود والعلامات والحاجات والعمل وغائيات الإنتاج والمضاربة والتضخم وما ينتج عن ذلك من تحيّر في النظر والممارسة وصولا إلى مبدإ التحييد واللامبالاة. هو ذا دور رأس المال المُعمّم الذي لم يكن يستشعره لا سوسير ولا ماركس (أنظر: J Baudrillard, *L échange symbolique et la mort*، مرجع مذكور، صص 17-21). ولعلّ بعض أفضال مرلو-بونتي تكمن في التأكيد مرّة أخرى على مرجعيات الإنتاج والدّلالة والتاريخ والمعايير وهو يذكّرنا في أكثر من موقع بما أنجزه كلّ من ماركس ودي سوسير.

1– Merleau-Ponty, EP, p. 56 (ص 93 من تعريب محمد محجوب).

2– نفس المصدر ونفس الصفحة (ص 92 من تعريب محمد محجوب (التشديد من عند مرلو-بونتي)).

3– نفس المصدر ونفس الصفحة.

4– Merleau-Ponty, PM, pp. 34-35

5– نفس المصدر، ص 35.

باحثة عن التعبير والإلتفات إلى صميمية الذوات المتكلّمة التي هي التربة الخصبة للتفاهم والإلتقاء والموقع الذي تتكشف فيه حقيقة اللّسان ويُستحضر فيه ماضيه وعدم البحث عمّا به نجيب على ما يلحق اللّغة من شكوك في «لسان كلّي يشرف على التاريخ من عَل وإنما في ما يسميه هوسرل بالـ«حاضر الحيّ»، في كلمة مختلفة عن كل الكلام الذي قيل قبلي»[1]. بإيجاز شديد ما يدعو إليه مرلو-بونتي من ضرورة تشكيل مفهوم التاريخ على شاكلة الفنون واللّغة[2] إنما يعود إلى أن المعنى في هذين الأخيرين ليس معطى منذ البدء وإنما هو يصير وينمو ويتشكّل دون أن يصل إلى تمامه. وعدم اكتماله هو الذي يجعل «التاريخ لا يعمل طبقا لنموذج: إنّه حقّا إقبال المعنى»[3] بما في ذلك الإقبال من توتّر أي بما فيه من توثّب واندفاع وبما يعلق به من قوى معاوقة ذلك أن التوتّر لا يُفكّ عن الحركة التكوّنية التي بها تدوم جدّة ما يُقبل حتى لا يتأقنم وتلك الجدّة عميقة ومحرجة دوما لأنها تجربة يُتْم المعنى والحريّة. وتجربة اليُتْم هي تجربة إخفاق التّعبير التي يجلوها ذاك القِران بين المعقولية والعرضيّة وتلك الحركة التي ينفتح بها الزمنيّ للاّزمني تعبيرا عن «خلود وجوديّ»[4].

ولذلك نجد عند مرلو-بونتي تآزرا دائما بين تاريخيتيْن حيث «لا يُغني المايحدث عن الحدث»[5] ولا السانكروني عن الدياكروني ولا الخارجيّ عن الداخلي[6] ولا المتخفيّ عن ما هو حي[1] ولا العلمي عن المعيش

---

[1]- نفس المصدر، ص 37.

[2]- يقول مرلو-بونتي في الصفحة 120 من **نثر العالم** «إننا سنلتقي ودون شك بمفهوم التاريخ في معناه الحقيقي إن نحن تعوّدنا على تشكيله -وفق إقتراحنا- على شاكلة الفنون واللّغة»، أنظر كذلك الصفحة 91 من **علامات**.

[3]- Merleau-Ponty, AD, p. 30

[4]- Merleau-Ponty, PM, p. 34, note*

[5]- نفس المصدر، ص 113. إذا كان المايحدث لا يُغني عن الحدث فإن الحدث لا يُغني أيضا عن المايحدث. ففي الصفحة 77 من **علامات** يذهب مرلو-بونتي إلى أنه «يمكن أن يكون الإستذكار ضروريا لينبثق هذا التاريخ الحقيقي من التاريخ الأمبيريقي الذي لا يولي اهتماما إلاّ للأحداث ويعمي عن المايحدث».

[6]- «التاريخ الخارجيّ يضاعفه تاريخ داخلي يعطي معنى مشتركا لبعض دورات التطوّر على الأقل بتحوّله من نظام لغويّ إلى أخر» (PM, p. 36). أنظر كذلك الصفحة 101 من **نثر العالم** والصفحة 75 من **علامات** حيث يقول مرلو-بونتي : «ثمة تاريخيتان، واحدة تهكّمية أو حتى هُزئية مشبعة باللامنطق حيث يصارع كل زمن بقية الأزمان وكأنه يصارع غرباء فارضا عليهم همومه ورؤاه. إنها نسيانٌ أكثر ممّا هي ذاكرة وهي تجزئة و جهل وبرّانية. أمّا الأخرى التي بدونها تكون الأولى مستحيلة فهي الإهتمام الذي يشدّنا إلى ما ليس نحن، [إنها] الحياة التي يجدها فينا الماضي و يضيفها إلينا بشكل من التبادل المستمر وهي خاصية الحياة التي يسترسل بها الماضي في كلّ مبدع». في الصفحتين 154 و 155 من **علامات** يشير مرلو-بونتي إلى تاريخيتين أخريين أيضا هما تاريخية الأحداث المُموضعة و المُحقّبة وما يصحبها من قرارات فورية وهي تاريخية تعمل على تشكيل الحقل الإنساني من خلال هذه الأحداث والقرارات، وتاريخية يمكن تسميتها تاريخية بنيوية وهي تاريخية عاملة تحت

والعضوي[2]. وإذن كان مرلو-بونتي يبلور ثلاث تاريخيات، الثالثة منها هي التاريخية الحقيقية التي تنبثق من عدم كفاية التاريخيتين الأخريين. وهي تاريخية تبحث لها عن سبيل بين أحكام القيمة وأحكام الواقع أو بين «التاريخ كمتوالية من الظاهرات الفريدة وغطرسة فلسفة تتبجّح بحبس الماضي في مقولاتها»[3]، أو بين تاريخ تشميلي وتاريخ تفاهة ونسيان.

لقد كنّا أشرنا مع مرلو-بونتي إلى أن التاريخ الحقيقي يجب أن يكون على شاكلة الفنون واللغة لما فيها من صيرورة المعنى وتواتر إبداعه ولما فيها من حرّية المغامرة والمباغتة، وفعلا يعود مرلو-بونتي في واحد من آخر تآليفه إلى هذه «التاريخية الأوّلانيّة» في التقائها بـــ«المعنى الخام»[4] الذي لا يودّ أن يعرف عنه شيئا لا رجل العلم ولا رجل السياسة، بينما هذه التاريخية هي التي فيها وبها يحدث كلّ شيء لأنها الأبعد والأعمق، نعني لأنها المتاهة والقدر الذي يرعب كلّ الذين لا يقبلون «عرج» الفيلسوف والعالِم والتاريخ ولا يبحثون -متسرّعين- إلاّ عن الحلّ النهائي والموقف الحاسم فيخيب أملهم وينتهون متسائلين بقرف عن خيبة مسعى الفيلسوف -وهي خيبة مسعاهم لو أدركوا، ولن يدركوا- «أ أقصى ما يصل إليه العقل هو أن نكتشف هذا الإنزلاق الأرضيّ تحت أقدامنا وأن نسمّي بتفخيم حالة الإنذهال المتواصلة تسآلا والمراوحة في نفس المكان بحثا وما لا يكون مكتملا أبدا كينونة؟»[5]. هي ذي أسئلة الزّهد في هذه «التاريخية الأوّلانيّة» وهي أسئلة مهووسة بالتّراتب والتقدّم ولا تدرك الزمن إلاّ خطّيا ولو أنها لم تلتفت إلى الوراء كثيرا لقرأت **العين والفكر**، «هذا النصّ المخصّص للرسم والإستتيقا كتفكير بالتاريخ وتأمّل التّنافر الباطنيّ في منحوتات رودان (Rodin) كتساؤل عن الزمنية»[6]. أية زمنية؟ منذ **فينومينولوجيا الإدراك الحسّي** كان مرلو-بونتي ذكّرنا بتعريف كلوديل (Claudel) للزمن من حيث هو «الأداة المتاحة لكل

أو في ما وراء الأحداث المجزأة. إنها تاريخية لا تُلغي الأسطورة لأنها تعرف أن الزمن الأسطوري لا يكفّ عن ملاحقة المشاريع الإنسانية، إنها تاريخية جدل الطبيعة والثقافة».

1- نجد في الصفحة 103 من **نثر العالم** أن «المتحف يحوّل هذه التاريخية الخفيـــة والحَيّة والعفوية والتي كأنها لاإرادية إلى تاريخية رسمية وأُبهية... [المتحف] هو تاريخية الموت إلاّ أنه ثمة تاريخية حياة ليس المتحف إلا صورتها المشوّهة». أنظر كذلك الصفحتين 78 و 79 من **علامات**.

2- أنظر الصفحة 34 من **مغامرات الجدلية** حيث يذهب مرلو-بونتي إلى أن «التاريخ-العِلْم مناقض مبدئيا للتاريخ السّاذج الذي يودّ مع ذلك العثور عليه ثانية. إنه يفترض ذاته في ما يعيد بناءه...إلاّ أن هذا الدور ليس نقيصة في الفكر : إنه مطلب كل فكر تاريخيّ».

3- Merleau-Ponty, AD, p. 33

4- Merleau-Ponty, OE, p. 13

5- نفس المصدر، ص 92.

6- O. Mongin, “Depuis Lascaux”, in *Esprit* n°66, 1982, p. 76

ما سيكون حتى يوجد لكي يزول»[1]. الزمن هنا هو ما كان أسماه كلوديل «الصمت، الهوّة، (وأسماه هيدغر: الأساس)، إنه ما يبعث ثم يغمر كلّ موجود. وهانحن نلتقي من جديد بعبارة أنكسمندر العظيمة»[2]. ولعل بعض عظمتها كما سيشرح هيدَغر هي أنها تقول إن «**الحاضر** الحاضر إنما يقيم لفترة كلّ مرّة. إنه يقيم في الإقبال والإدبار...فالحاضر المقيم راهنا ينبسط من خلال الغياب. هو ذا ما يجب أن نقوله فعلا عن الحاضر الحقيقيّ الذي يودّ التصوّر الشائع فصله عن كلّ غياب»[3]. هذا التوتّر بين الحضور والغياب وبين المرئي واللامرئي هو ما أسماه مرلو-بونتي بالتاريخية الأوّلانيّة أو بـــ«التاريخ الأنطولوجيّ»[4] أو «التاريخ الشـــاقوليّ»[5].

التاريخ التي تلك أسماؤه قائم في ما وراء تقابل الوعي والأشياء وفي ما وراء تقابل الزمان والمكان. إنه «رابطة «لاتاريخية» ولا «جغرافية»» وهي رابطة تنعقد في «الأرض من حيث هي الأساس البدئي الذي يُجلّي التاريخ الأصليّ اللحميّ» أين يتزمن الزمان والمكان أو حيث المكان زمان والزمان مكان[6]. ألمْ يستعد مرلو-بونتي أسئلة كلوديل: «أين أنا؟ وكم الساعة؟»[7] وهي أسئلة لا تتعلّق بماهية المكان والزمان[1] وإنما هي -في

- P. Claudel, *Art poétique*, p. 57، ذكره مرلو-بونتي في (PhP, p. 479) كما في (S, p. 395).

2- J. Wahl, "Merleau-Ponty et la présence de Claudel", in *Bulletin de la société Paul Claudel* n°11, Octobre 1962, p. ‌. أنظر أيضا ما يقوله هيدغر عن أنكسمندر ضمن *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1990 (1ère éd. 1962). ينتهي هيدغر بعد تقليب العبارة على وجوه عدّة وبعد استعراض مختلف ترجماتها وبعد تتبّع مسيرتها إلى ضرورة الإصغاء الحواريّ لانفصاح هذه العبارة الحاضنة للماضي الإستقبالي (futur antérieur) (صص 399-400). فهي ليست مجرّد إشارة إلى الميلاد والموت أو الكون والفساد (ص 397) وإنما هي حديث عن هذا الذي يقبل فيدبر لحظة وصوله إلى ما لا يَفيض (ص 412). إنها تشير إلى هذه الهوّة التي قد نتجاهلها أو نخاتلها ونحتال عليها لكنها تظل مع ذلك قائمة هناك أبدا (ص 449).

- M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*، مرجع مذكور، ص 421 (التشديد من عنده).

- Merleau-Ponty, RC, p. 156. يتحدث مرلو-بونتي عن «فكرة «التاريخ الأنطولوجي» التي تكون بالنسبة إلى التاريخ الأمبيريقي للأفعال والأهواء الإنسانية ما يكونه الإدراك الفلسفي للكلام بالنسبة إلى تحليل المواد اللسانية».

- Merleau-Ponty, VI, p. 237

- نفس المصدر، ص 312. ترد ملاحظات مرلو-بونتي هذه في سياق نقده للتصوّر السارتري للتاريخ وهو تصوّر حافظ على جملة من الثنائيات منها – فيما يتعلّق بالتاريخ – التقاء البراكسيس الفردي مع عطالة المادة والتقاء «الزمنية الأصلية مع ما يجمّدها»، وما يقترحه مرلو-بونتي لمعارضة فلسفة التاريخ هذه ليس فلسفة جغرافيا وإنما فلسفة «شبه جغرافية للتاريخ».

- Merleau-Ponty, VI, pp. 140, 161, 162. يشير كلود لوفور (C. Lefort) في الملاحظة ‌ من الصفحة 161 من المرئي و اللامرئي إلى أن تكرار جملة كلوديل إنما يعود إلى حالة اللاإكتمال التي عليها

تقديرنا- تساؤل مضاعف حول تاريخ الكينونة وكينونة التاريخ وفي هذا التعالق تعبيرٌ عن رؤية مأساوية للتاريخ. والمأساويّ ليس تعبيرا عن التشاؤم أو العدمية ولا أيضا عن تفاؤلية فجّة كما أوضح هيدغر[2] وإنما هو ما يجعلنا نلتقي مرّة أخرى بالعرضية[3] واللاإكتمال وبالقِران بين المعنى واللامعنى وبين المعقولية والعنف وبما يشبه اللّعنة التي لا تنفكّ عن الحياة الجماعية حيث تتطاول كلّ حرّية على غيرها من الحرّيات[4]. المأساويّ هو أن يحيا الكائن على أكثر من صعيد في نفس الآن وقد تَجَدّلَت فيه المتناقضات[5]. المأساويّ يجد جذوره في الإثبات التعدّدي وفي قوّة الإنقلابات والتحوّلات. والمأساويّ ليس غثيانا أو قرفا أو ذَحْلا أو حنينا لوحدة ضائعة لا ولا هو تصعيد أو تطهير أو تعويض أو خضوع أو تصالح أو وصفة طبّية أو نصيحة دينية أو موعظة أخلاقية تخلّص من الألم والخوف والضّعف[6]. المأساويّ هو الصيغة التي بها تضمن الفلسفة حوار المعنى والحرّية حينما يكشف التأويل تعدّد المعاني وتضارع الحرّيات في الحركة والصراع وانقلاب الموازين وعلاقات القوى. المأساويّ يتجسّد عينيا في جسد التاريخ وتقوله فلسفة عينية و«الفلسفة العينية ليست فلسفة سعيدة»[7]. ولكن ذلك لا يعني أنها فلسفة حزينة فإن لم تكن فلسفة سعيدة فلأن السعادة غباء

مخطوط المرئي واللامرئي. وإذا كان هذا التفسير ممكنا فإنه غير كاف في تقديرنا لأن تكرار جملة كلوديل عاد في فصلين مختلفين من المرئي و اللامرئي ثمّ إن حضور كلوديل يكاد يكون موجودا في أغلب مؤلّفات مرلو-بونتي لحظة يتحدث عن الزمن وهو ما يعني أن التكرار مقصود وليس عفويا.

[1]- يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 161 من المرئي و اللامرئي إلى أن «التّساؤل عن ماهية الزمان والمكان لا يعدُ بعدُ تفلسفا إذا لم نتساءل بعد ذلك عن علاقات الزمان ذاته والمكان ذاته بالماهية، وبمعنى ما فإن أسئلة الواقع أكثر جرأة من حقائق العقل».

[2]- أنظر : M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*، مرجع مذكور، ص 431.

[3]- أنظر : Merleau-Ponty, HT, p. 69. في معرض حديثه عن محاكمات موسكو لسنة 1938 يشير مرلو-بونتي إلى تبلوُر «مأساويٍّ حقيقيٍّ هو مأساويّ العرضيّة التاريخية».

[4]- أنظر : نفس المصدر، ص XXXIV.

[5]- يؤكد مرلو-بونتي في الصفحتين 67-68 من الإنسانوية والرّعب أن «المأساويّ الحقيقيّ يبدأ لحظة يكون الإنسان الواحد قد فهم في نفس الآن أنه ليس بمستطاعه التنكّر للصورة الموضوعية لأعماله وأنه هو ماهو بالنسبة إلى الآخرين في سياق التاريخ وأن باعث فعله يظل مع ذلك هو قيمة الإنسان كما يستشعرها آنيا. وإذن بين الداخل و الخارج وبين الذاتية والموضوعية وبين الحكم والجهاز لم تعد لنا سلسلة من النّوسان وإنما رابطة جدلية، نعني تناقضا حقيقيا حيث يحاول الإنسان الواحد تحقيق ذاته على الصّعيدين».

[6]- أنظر : G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 5ème éd. 1977 (1ère éd.1962), pp. 19-20

[7]- Merleau-Ponty, S, p. 198

عنيد متجذر في توهّم الثبات والوحدة أمّا المأساويّ ففيض لا يحزن ولا ييأس لأنه يعيد رسم دُرُوبه من رُدُوبه.

إن مأساوية التاريخ كما تعلن عن نفسها في الإنسان تعلن عن نفسها أيضا في الكينونة وفي التّوازي العموديّ بينهما. فالتاريخية الشاقولية هي تاريخية الكينونة الخام وتاريخية «حضور اللوغوس «البرّي» أو الصامت في الطبيعة وفي الحياة وفي كينونة الإنسان»[1]. فإذا كان تاريخ الكينونة هو بيان انبجاسها اللامشروط فإن كينونة التاريخ هي التعبير عن «لحم الثقافة الذي يتنشأ كتصعيد للحم الأوّلاني في علاقة تآني وجوده مع الآخرين ومع العالم»[2]. وإذن يتعلّق الأمر بأفق الكينونة الذي ينفتح لتقاطع «الطبيعة والإنسان والتاريخ»[3] وهذا الإنفتاح الذي يشكّل انشغالا مركزيّا في فلسفة مرلو-بونتي تتعدّد وجهاته بـ«اتّجاه الذات ووضعها وباتّجاه العلم والفنّ وباتّجاه السياسة والتاريخ وفي النهاية باتّجاه الأنطولوجيا»[4]. فالتاريخ إذن يتجاوز مجرّد الأفعال الإنسانية حتى وإن كانت تلك الأفعال هي الفضاء الأخصب لتاريخية التاريخ. إن حركة التاريخ من جنس «حركة الكلام والفكر» ومن جنس «تفجّر العالم الحسّي بيننا...فنحن في مجال التاريخ شأن ما نحن في مجال اللّغة أو الوجود»[5] بما في كلّ ذلك من تحوّلات وانعطافات ومصادفات وبكل ما فيه من توازنات ومن استقرار. ففي التّلامس بين «الكينونة «الشّاقولية» تلك الواقفة قدّام جسدي الواقف»[6] مع حضور الآخرين فيها وبين تجذرنا جسدًا ولسانًا في تلك الكينونة نحن والأشياء ما عاد للتاريخ أن ينتسب بالتّمام إلى الإنسان الذي يتناسى كثافة التجربة وثقل الأشياء بل وينسى أنّه «ثمّة لحم التاريخ وأنّه فيه كما في جسدنا لكلّ شيء تأثيره وأهمّيته»[7] ولكلّ شيء معناه

---

[1]- C. Capalbo, "L historicité chez Merleau-Ponty"، مقال مذكور، ص 532.

[2]- نفس المرجع، ص 533.

[3]- نفس المرجع ونفس الصفحة.

[4]- نفس المرجع، ص 534. تأكيدا على سمة الإنفتاح في فلسفة مرلو-بونتي يذهب كلود لوفور أيضا إلى أن «انفتاحنا لذواتنا هو انفتاح لتاريخنا والإنفتاح ذاته تاريخ كما أن استذكار الكينونة يفتح على بُعد تاريخ الكينونة – وهو تاريخ ينقطع له كل فكر ولا يمكن المماهاة بينه وبين ما كنّا قرّرنا ذات مرّة تسميته تاريخا مختزلين إيّاه في مجرى الأفعال الإنسانية» (C. Lefort, "L'dée d «être brut» et d «esprit sauvage»"، مقال مذكور، صص 274-275 و الصفحة 31 من *Sur une colonne absente*).

[5]- Merleau-Ponty, S, p. 28

[6]- نفس المصدر، ص 29.

[7]- نفس المصدر، ص 28.

ودلالته. فأبعاد التاريخ تتبدّى في الحسّي وفي المعيش وفي التباس الزمن وفي لحم العالم كما في صيغة التصرّف «إزاء الآخرين وإزاء الطبيعة وإزاء الزمن والموت»[1].

تعقّب المعنى في كلّ موقع هو أمارة فلسفة في التاريخ قلقة ومتوتّرة لا تجد المعنى لا في انعطاء الأشياء ولا في تقويمية الوعي ولذلك كان مرلو-بونتي يعيب على سارتر منذ فترة مبكّرة عدم تمكّنه من حدس هذه السبيل التي تمرّ تاريخيا بين القدرية والحرّية[2]. كما كان عاب على الهيغلية «طمأنينتها» وما بقي فيها من ثيولوجي[3] وعلى الماركسيين سدّ منافذ الذاتيّ حتى أنّا نجد ذواتنا في القبليّ لا في التاريخ وعوض الإلتقاء بماركس نلتقي بكانط مقنّعا[4]. فما كان وظلّ عاملا عند مرلو-بونتي هو العمل على تجاوز الموقفين المادّي والرّوحانيّ لتأكيد «نظرية وجودية في التاريخ» أهمُّ سماتها التمكّن من الإلتباس ومن تعقّد الدوافع والبواعث والوعي بتبادل مواقع مكوّنات وجودنا بين الخارج والداخل وبين الموضوعي والذاتي وبين المعلَن والمضمَر والإلتقاء بالحرّية من حيث هي اضطلاع بوضع وإيداع لمعنى مجازي في ماوراء المعنى المباشر أي من حيث هي التباس وانفلات والتفطّن إلى عدم فصـــل قوانا عن قوى التاريخ كما إلى كثرة دلالات التاريخ وتعدّد معاني الأفعال الإنسانية[5]. النظرية الوجودية في التاريخ لا تبحث إذن لا عن عقل كونيّ ولا عن حقّنا الطبيعيّ الذي أستُلب تاريخيا. ففي فهمه للإستلاب أو الإغتراب ينحاز مرلو-بونتي

1– Merleau-Ponty, PhP, p. XIII

2– أنظر الهامش 3 من الصفحة 574 حيث أشرنا إلى (AD, p. 28) و (*Parcours*, p. 68).

3– أنظر : Merleau-Ponty, SNS, p. 142

4– أنظر : Merleau-Ponty, AD, p. 339. على هذا النقد، وعلى نقد سارتر تخصيصا الوارد في كتاب **مغامرات الجدلية** كانت سيمون دي بوفوار علّقت في كتابها *Privilèges* الصادر عن غاليمار سنة 1955 والذي أعيد طبعه عن نفس الدار سنة 1972 تحت عنوان *Faut-il brûler Sade* – بكلام جارح وبصيغة عنيفة معتبرة أن مرلو-بونتي لم يفهم سارتر أبدا (صص 206-249) وأن الثورة لا تخون ذاتها وإنما خيّبت أمل مرلو-بونتي وحده (ص 242) الذي انحاز إلى البرجوازية وإلى كلاب الحراسة (ص 245) وهو يلتقي في النهاية بالحذر السطحي للمحافظين (ص 246) وهو ضحية المثالية البالية عند الجامعيين الفرنسيين (ص 247) و موقفه من الشيوعية يعكس «حقد نفس متديّنة على عالم إنسانيّ جدّا» (ص 249) وإرادته في البروز على حساب سارتر إنما هي طريقة كسول ولئيمة وهو لا يعرف منازل الأشخاص إذ يحسب كانط هو ماركس ويحسب سارتر هو كانط وبهذا الخلط تخلّى مرلو-بونتي عن الفعل ولم يتوصّل إلى كشف أيّ شيء (ص 250). هذه جملة من الأحكام السّجالية المتشنّجة والتي لا يمكن اعتمادها نقديا ولكنها تكشف مع ذلك ما آل إليه الأمر زمن القطيعة بين مرلو-بونتي وسارتر الذي انحازت إليه سيمون دي بوفوار.

5– أنظر جملة هذه الخصائص في : Merleau-Ponty, PhP, pp. 200-202

إلى ماركس ضدّ هيغل وضدّ إيديولوجيا التقدّم وضدّ كل فلسفة تاريخ دغمائية وضدّ كلّ تصوّر حتمويّ لا يعتبر إلاّ بجدلية الأشياء غير آبه بما يحدثه تدخّل الفعل الإنسانيّ»[1].

إذا كانت دلالات الإغتراب متعدّدة[2] فإنه من غير المجدي اختزالها تبسيطيّا في فعل الإنتزاع الذي نتغلّب عليه بالفعل المضادّ ثم إنه ليس من اليسير التمكّن من أسباب الإغتراب لإزاحتها. فـ«الإغتراب ليس مجرّد حرمان ممّا كنّا نملك وفق الحق الطبيعي ولا يكفي من أجل إنهاء الإغتراب أن نسرق ما كان سُرق [منّا] وأن نستردّ حقّنا. إن الأمر لأخطر من ذلك: فتحت الأقنعة لا توجد وجوه و الإنسان التاريخيّ لم يكن قطّ إنسانا ومع ذلك لا أحد يكون وحده»[3]. إذن ليس الإغتراب مجرّد تشويه لما هو طبيعيّ وخلاصنا منه ليس مجرّد عودة إلى ما قبل الخطيئة على الشاكلة المسيحية بل الإغتراب ذاته ليس خطيئة نجرّم بها عرقا أو طبقة أو جماعة وإنما عوامله متشعّبة ومتداخلة بين الداخل والخارج وبين الذاتيّ والموضوعي وبين ما يعود إلينا وما أمره ليس بأيدينا[4]. لكن هذا الإلتباس ليس دعوة

1- أنظر : Merleau-Ponty, AD, pp. 52-55. يبيّن مرلو-بونتي في هذه الصفحات أنه إذا كان الإستلاب هيغليا هو الفعل الذي يعود به الفكر على ذاته ويقع تجاوزه لحظة ظهوره فإنه عند ماركس تعبير عن الرابطة بين الذات والموضوع أو عن استلاب الذات في الموضوع (ص52). و إذ يذكّر مرلو-بونتي بالنقد الماركسي للجدلية الهيغلية فإنما ليبيّن أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد قلب الأدوار بين الفكر والمادّة وإنما بصيرورة الفكر شيئا وبتشبّع الأشياء فكرا وبالتالي بتجلّي معنى التاريخ في «المادة الإنسانية» من حيث هي «موقع ملتبس» لا تدين فيه لا الفكرة ولا المعقولية بوجودهما إلى النّسق المكتمل وإلى الفلسفة كامتلاك عقليّ لهذا النّسق شأن ما عليه الأمر مع هيغل (ص 53). فعند ماركس غياب المعقولية ليس مجرّد حرمان وإنما هو حالة-لا-عقل (non-raison) تهيء للعقل شأن ما يهيء اللامعنى والعنف للمعقولية ولذلك من الضروري الفصل في الماركسية بين معقولية التاريخ وبين فكرة الحتمية سواء بمعناها الفيزيائي أو النسقي (ص 54) و هو ما يعني -اعتمادا على تحليل جورج لوكاتش (G. Lukács) في التاريخ و الوعي الطبقي *Histoire et conscience de classe,* (trad. K. Axelos et J. Bois, Minuit, Paris 1960)، وكما هو بيّن من تاريخ ترجمة الكتاب إلى الفرنسية فإن مرلو-بونتي يستعمل النسخة الألمانية- ضرورة نقد فكرة التقدّم المعبّرة عن التفاؤل البرجوازي والتي كثيرا ما يخلط بعض الماركسيين بينها وبين الجدلية متجاهلين أن هذه الفكرة تحجب عن الإنسان الدّور الذي يعود إليه (ص 54). بإيجاز إذا كانت الماركسية تعمل على أن لا تكون فلسفة تاريخ دغمائية فلأنها تقرأ التاريخ لتجلي معناه الفلسفي وتعود إلى الحاضر الذي يظهر الفلسفة كتاريخ وهاتان اللحظتان تشكّلان الحركة اللولبية للماركسية كفلسفة في التاريخ (ص55).

2- في تاريخ مفهوم الإغتراب لغة وإصطلاحا واستعمالات في اللاهوت والفلسفة وعلوم الإجتماع وعلوم النفس، أنظر مثلا ريتشارد شاخت، **الإغتراب**، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.

3- Merleau-Ponty, S, p. 45

4- يقول مرلو-بونتي في الصفحة 47 من **علامات** : «إنه لـذّات الوهن في أن لا نلوم إلا ذواتنا أو في أن لا نعتقد إلا في الأسباب الخارجية فبهذه الكيفية أو تلك نحن نجانب الصّواب. الشـرّ لم نخلقه لا نحن ولا آخرون. إنه يتولّد في هذا النسيج الذي حكناه بيننا والذي يخنقنا. فأيّ رجال جُندٍ أشدّاء سيكون لهم من الصّبر ما به يُعيدون

لترك الحبل على الغارب بل على العكس من ذلك هو دعوة لعقلنة التاريخ. والعقلانية التي يدعو إليها مرلو-بونتي هي «هذه العقلانية المنهجية [التي] لا تتماهى مع عقلانية دغمائية تزيح العرضيـــة التاريخية بشكل مسبق»[1]. فما تفترضه العقلانية المنهجية هو الإعتراف المتبادل بين وجوه الثقافة الواحدة وبينها وبين غيرها من الثقافات من خلال روابط المعنى الذي يستحيل أن تستمرّ معه الثقافات متباعدة «حتى إذا لم تكن أنماط العمل والعلاقات الإنسانية واللّغة والفكر متوازية في كلّ لحظة»[2]. ثم إن ما تفترضه العقلانية المنهجية أيضا هو أن «الحريّة تشمل كل استعمالات الحريّة»[3] وأن الفهم التاريخي لا يعوّل إلاّ على «أن نستعيد في حريّتنا ثمرة العديد من الحريّات الأخرى وأن نضيء اختياراتها باختياراتنا واختياراتنا باختياراتها وأن نصوّب هذه الإختيارات بتلك وتلك بهذه وأن نكون في النهاية على صواب»[4]. وثالث ما تفترضه العقلانية المنهجية هو وحدة التاريخ وشموله وإن تعدّدت مداخله وهو ما يعني أنه ليس كلّيا أو كأن الكلّي يضيق بالتاريخ أو كأنه كلّي نسبي مع ما في العبارة من مفارقـــــة. فالكلّية المجرّدة تلغي الفوارق وفي إلغاء الفوارق لا إمكانية لا للمعنى ولا للحريّة لذلك إذا كان لا بدّ من «الإلتقاء بالكلّي» فلـيكن «لكن دون انفصال عمّن نحن»[5] وهو ما يعني أن كلّية التاريخ هي كلّية عينية إذا جاز للكلّي أن يكون كذلك. وعليه فإن وحدة التاريخ التي أشرنا إليها آنفا هي وحدة دلالات تبحث عن التوازن الدينامي فيما يتجسّد قولا وفعلا وممارسة جماعية. وتلك هي التي تكون بها تاريخية التاريخ إذ «لا وجود لتاريخين، التاريخ الحقيقي والتاريخ الأمبيريقي. لا وجود إلاّ لتاريخ واحد وكلّ ما يجدّ هو جزء منه شريطة التمكّن من فكّ رموزه»[6].

صُنْــعه حقّا؟». فما هذا الذي سيعيدون صنعه؟ أهو العالم؟ أم الشرّ؟ لا نعلم عن ذلك شيئا. هذه أسئلة وإجابة السيد Jean Wahl كما ترد في مقاله "هذا الفكر..." بالصفحة 435 من مجلة الأزمنة الحديثة في عددها المزدوج 184-185 لسنة1961. ومن ناحيتنا نقول إنّ ما يأمل مرلو-بونتي في إعادة تشكيله مع ما يتطلّبه ذلك من شدّة وصبر إنما هو هذا النسيج العلائقي الذي لا نراهن فيه على إنسانية أخرى ولا على سعادة موعودة بل هو هذا النسيج الذي يُقدّ أو يُحاك تاريخيا ليكون أقلّ وطأة واستلابا.

[1]- Merleau-Ponty, *Inédit*, p. 408

[2]- نفس المصدر ونفس الصفحة.

[3]- Merleau-Ponty, AD, p. 35

[4]- نفس المصدر، ص 36.

[5]- Merleau-Ponty, SNS, p. 265. يذهب مرلو-بونتي في الصفحة 162 من نفس الكتاب إلى القول: «نحن لا نطال الكلّي بمغادرتنا لخصوصيتنا وإنما باتـخاذها وسيلة بها نصل إلى الآخرين بموجب هذه الحميمية الغامضة التي تمكّن من تفاهم الوضعيات في ما بينها».

[6]- نفس المصدر، ص 263.

هذا التاريخ الواحد هو تاريخ الوجود وتاريخ مغامرة الإنسان في الوجود إذ «ليس التاريخ إلـــها خارجيا ولا عقلا خفيّا ليس لنا إلاّ أن ندوّن محصّلاتـــــه»[1]. وإذن معنى التاريخ لا يتأتّى لا عن عقل خارق ولا عن عقل متخفٍّ وراء مجرى الأحداث ولكنه لا يصدر كله أيضا عن الحريّة الإنسانية. فإذا كان للتاريخ معنى فإن الأفعال الإنسانية ليست تاريخية إلاّ لأنها تتصادم مع المعنى الذي للتاريخ أو تتقاطع معه. فالمعنى العائد إلى الحريّة ليس انقدارا على المعنى الموضوعي للتاريخ وإلاّ لم يكن إبداعا ومعنى التاريخ ليس استجابة محتّمة لا للإرادة ولا للعقل وإلاّ لكان معنى مكتملا و منغلقا. و إذن نحن نبدع معنًى للتاريخ ونحن في التاريخ و«ذلك يعني أننا نعطي التاريخ معناه لكن ليس من غير أن يقترحه علينا»[2]. هذا التقاطع بين المعنى المعطى والمعنى المبدَع هو ذات التقاطع بين وضعنا وحريّتنا وبين اغترابنا وتحرّرنا وبين عنفيتنا واعترافنا الواحد بالآخر. فالذي تقوله فلسفة التاريخ عند مرلو-بونتي هو هذا الحوار بين الفردي والجماعي وبين الذاتي والموضوعي وبين الضرورة والمصادفة وبإيجاز بين المعنى الجزئي واللامكتمل للتاريخ وبين الإضافة الإنسانية التي لا تاريخ بدونها وإلاّ أصبح التاريخ «قـــوّة غريبة تستخدمنا من أجل غاياتها»[3]. فضرورة الحريّة الإنسانية التي بها نتدخـــل تاريخيّا شبيهة بالتدخـــل في حالة ولادة «يمكن أن تنتهي بموت الأمّ والطّفل إذا لم يكن هناك من يُعين الطبيعة»[4].

إجمالا تاريخ الكينونة ومعنى التاريخ وتاريخية الإنجازات والمشروعات الإنسانية إنما تُقَدُّ عموديا -فعلا وانفعالا- ولذلك لا أحد يصنع التاريخ وحده ولا أحد يفلت من شباك التاريخ بمفرده و«بهذا المعنى فنحن ننجو معا أو نَهلَك معا»[5]. بصيغة أخرى هو ذا المبدأ الإتيقيّ الأساسيّ الذي تفتح عليه فلسفة التاريخ عند مرلو-بونتي وهو مبدأ التضامن البيولوجيّ والثقافيّ الذي من دونه لا توريث للخصائص الإنسانية. فما دُمْنا في نفس الفُلْك فإن ما يتهدّد البعض يتهدّد الجميع وإنْ تغايرت وجوه المخاطر بما أنه لا أحد كائن داخل ذاته وبما أن الإغتراب يصيبها معا المهيمِن والخاضع والمستغِلّ والمستغَلّ والماسخ والممسوخ وبما أنّه «منْ : يموت المرء وحيدا إلى : يحيا المرء وحيدا، الإستنتاج ليس جيّدا»[6] أو هو

1- Merleau-Ponty, AD, p. 36

2- Merleau-Ponty, PhP, p. 513

3- نفس المصدر، ص 512.

4- Merleau-Ponty, SNS, p. 142

5- Merleau-Ponty, *Inédit*, p. 408

66- Merleau-Ponty, S, p. 211

استنتاج مقلوب. ففي الحياة لا عُزلة لأنه منذ حدَثِ الولادة يكون الحضور للعالم حضورا للآخرين ينفتح للعالم ويفتح العالَم إذ «في البيت الذي يولد فيه طفل كلّ الموضوعات يتحول معناها»[1] والموت لا يأتي ليسلب هذا المعنى أو لـيُنْهِيَهُ وإنما ليقطعه. فالموت بالنسبة إلى الحياة هو الحدّ أو الحرف شأن ما يكون حضور الآخر حدّا أو حرفا يجعل حضوري متناهيا ليترك حضوري المتناهي للآخرين موقعا به أُوجَدُ وإياهم. وإذن «ليس الموت إلغاء للظاهر الوهميّ الذي نحيا فيه بل هو يشكّل مع الحياة كلاّ هو الفضاء المتـّسع لكلا المجالين وإنها الثقة في الحياة وباسم الحياة هي الثقة في الموت»[2]. كذلك الأمر أيضا بالنسبة إلى التاريخ حيث يمثّـل التحرّر والإغتراب كلاً ليس هو الكلّ التجميعيّ أو الجدليّ بل الكلّ المأساويّ. فمن جهة أولى «كلّ واحد هو حرفيّا مغترب»[3] دلالة على الخروج من الذات ومغامرة الذات باستمرار خارج ذاتها ومخاطرتها بذاتها من صلب انفتاحها ذاته الذي هو هي. ومن جهة ثانية «يحسّ الواحد ذاته مغتربا لصالح الآخر»[4] إذا لم تكن العلاقة متوازنة ومتبادلة وبذا يكون الإغتراب خسرانا هو هروب الذات من ذاتها للإرتماء في أحضان الآخر الذي لا تصل الذات الهاربة إليه إلى مرتبة الندّيّة. وثالثا «للأفراد هذه القدرة العجيبة على الإغتراب وعلى الغياب عن ذواتهم، فهم مهدّدون من الخارج ومُراوَدُون من الدّاخل بأحقاد غير معقولة ولا يمكن تصوّرها»[5]. بهذا المعنى لا يكون الإغتراب غريبا عن الذوات أو هو مجرّد ظاهرة تاريخية بها أصبحت الذات غريبة عن ذاتها ويتمثّل زوال هذه الظاهرة في استعادة تملّك الذات لذاتها وللعالم. فالإغتراب ليس إرجاء أو تأجيلا لحقيق الوجود أو إحساسا بالحرّيّة التي ليست بعدُ والتي سنحقّقها لحظة زوال موانعها والإغتراب ليس فصلا بين وَجْهَيْ الوجود الزّائف والصّدوق فصلا يكرّس الأوّل ويستبعد الثّاني الذي تكمن حرّيتنا في تحقيقه مستقبلا.

إن المستقبل كما الماضي هما وَهَنُ الحرّيّة[6] لكن ليس في ذلك ما يعني أنّ الحياة لا تنفتح على الماضي وعلى المستقبل أو أنّ راهن الذات يُغْـنيـــها عن أبعاد الزمان

1– Merleau-Ponty, PhP, p. 466

2– M. Blanchot, *L espace littéraire*, Gallimard, Paris 1989 (1ère éd. 1955), p. 164

3– Merleau-Ponty, S, p. 258

4– Merleau-Ponty, PhP, p. 410

5– Merleau-Ponty, SNS, p. 230

6– هو وَهَنٌ «يثبت الإنسان في الأسف على فردوس ضائع أو في الجري وراء سعادة لا تنفك تتراجع كما الجزرة معلّقة فوق رأس حمار» (G. Berger, “La liberté et le temps” in *La liberté*, Actes du IV° Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchatel 13-16 septembre 1949, éd. de La Baconnière, Neuchatel, Suisse 1949, p. 70).

الذي هو كلٌّ. وإذن «لا يكفي أن لا ينتظر المرء شيئا وأن لا يرغب بشيء وأن لا يأمل بشيء ليكون حرّا»[1]. فالحاضر ليس بترًا للزمان أو خروجا منه وإنما للحاضر سُمْكه الذي يقطع السبيل على الكسل كما على الهروب والإغتراب من حيث هو فساد علاقة مع الواقع لا نـفيد معه الحلول الإستيهامية لفردوس مفقود أو لغدٍ موعود. فهو بدلالتيْه على الأقلّ –من حيث هو مكوِّن ميتافيزيقيّ داخلٌ في تشكيل الذات بما هي ترحّل وخروج من ذاتها عبورا إلى الآخر، ومن حيث هو خسران وحرمان تبدّياته هي «القبح والغباء والتّفاهة والخسّـة واللاإنسانية وبإجمال زيف الناس والأشياء المحيطين بنا»[2]– بدلالتيْه هاتين يكون الإغتراب ملازما للحرّية. فكما الإغتراب الذي هو منفى الحرّية أو هو حيّز غربتها بالإمكان العمل من خلاله على تحقيقها كذلك عرضيّة التاريخ التي ليست في أن لا يكون بل في أن يكون مغايرا هي ضروريةٌ لإقْبال المعنى الذي شانه شأن الحرّية يأتي عطوبا وهشّا ومتوتّرا وظالعا[3] أو هو أعرج كالإنسان وكالفيلسوف بل وكالفلسفة ذاتها –التي عرجُها من عَرَج المعنى والحرّية– في سؤالها وفي رغبتها وغربتها وفي مستقبلها التاريخيّ الذي قد لا ينفكّ هو ذاته عن موقفها من التّاريخ ومن العالم، ولمَ لا في لاتزمّنها وهي توغل في المعنى والحرّية العائديْن دوما وإن كانا في كلّ لحظة مهدَّدَيْـن بالنّـسف.

N. Grimaldi, *Aliénation et liberté*, éd. Masson et Cie, Paris 1972, p. 11 -

A. Moravia, *L homme*, trad. C. Poncet, Flammarion, Paris 1965, pp. 338-339 -

- «المعنى التاريخيُّ محايث للحدث البَيْنَشَريّ وهو عطوب مثله» (EP, p. 53).

الفصل الثالث

حضور الفلسفة

1. التّساؤل
2. عرج الفلسفة / عرج الحرّية و المعنى

الفصل الثالث

حـــضور الفلسفـــة

1. التّـــســآل

إن التّسآل الفلسفيّ في شكله الأكثر عُـرْيا ليس إمتدادا للسائد الثقافيّ و ليس إعادة تكرارية لم تبرح بعدُ حيّـزها الإغريقيّ و ليس تعبيرا عن ظلمة فكر باحث عن النّور و ليس توجّها إلى موضوع معرفـــة محدّد و ليس تعلّة تهرب إليها الفلسفة لحظـــة هَجْـمَة أعدائها يتّــهمونها بإنعدام الجدوى و ليس وسيلة تعيننا على فهم الموجود لنتخلّـى عنها حين توَصُّلنا إلى فهم ما نبحث فيه و ليس مدخلا أو إستهلالا هو البدءُ و ليس ملحقا تضيفُه الفلسفةُ إلى كيفياتها التّـعبيرية. إنّ التّساؤل هو الفلسفة ذاتها[1] و هو ما لا وصول إلى المعنى إلاّ به و تَـدبُّرُه هو تدبــرٌ ما به لا تكفّ الفلسفة عن الإنفصال عن تاريخها و كأنّ السؤال فيها هو «الحـدّ اللاّمحدود لما لا حـدّ له»[2] و تدبـرّ العلوّ عن أشباه الأسئلة ليبقــى السؤال هــمّــا عنيدا لا يتّحصّــن بإجابة و لا يسكن إلى ذاكرة بل بترحّله يـرْبك مكر التأبـّد و بجسارته يستبصـــر المحرج و الجليل في «ماوراء العالَم المسطّح للوعي المنمّط أو النّائم»[3] وبراهنيته و صبره و لاتزمّــنه يقوى على مواجهة الإنخراط في السّائد[4] وفي إستشكاله نعرض وجودنا الإستشكاليّ و نبسط إستشكال الكينونة و هي تنبعث ذاتها في الفكر متــأبّــية عن الحدّ النّهائيّ و بغربته و غرابته تقول الفلسفة أنّها لم تكن قطّ في وفــاق مع «المدينة» إذ لا شيء أقدر على تفقير الفلسفة «من عدم تميّزها عن العلوم و من تحالفها مع السّلطات و من

---

[1] "تظلّ الفلسفة سؤالا، تسأل العالم والشيء، تستعيد، تكرّر أو تحاكي تبلّرهما أمامنا" (VI, p136)

[2] M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص 21.

[3] Merleau-Ponty, SNS, p 167.

[4] "أن تكون قادرا على التّســآل معناه أن تكون قادرا على الانتظار ولو العمر كلّه. إلاّ أنّ عصرًا لا شيء حقيقيّ بالنسبة إليه غير ما يمضي بسرعة وغير ما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين، مثل هذا العصر يعتبر التّسآل "غريبا عن الواقع" ويعدّه أمرا "خاسرا"(Heidegger, *Introduction à la métaphysique* مرجع مذكور، ص 209)

إبسـاطها في الإنتصارات السهلة لانها بذلك تهجر ما يشكّل ماهيتها، نعني العــزلة و الرّغبة و الشـــوق»[1]. العزلة ليست هجرانا للنـــاس و للعالـــم و إنّما هي التوحّد الذي يطلبه الفيلسوف وكأنّه يضع العالم بين قوسين ليتحرّر من وطأة المباشر و الرّغبة ليست إشتهاء عارضا و إنّما هي هذا الذي فيه يتولـــدّ و يعود فعل التفلسف ذاته و لا يُصيبه الكلال و أمّا الشّوق فهو الحالة الدائمة التي تحمل الفيلسوف باتّجاه ما لا يقَــبْل التمثّل و تحمل الإجابة بإتـــّجاه السّؤال الذي يظلّ بعضه خارجا عنها باستمرار.

إذن بعض ما تقوله أفعال التوحّد والرّغبة والشّوق هو أنّ المعنى ليس موضوع ملاحظة أو تمثّل بل هو موضوع تساؤل وما ذلك لأنّ الذات هي التي تسأل متعمّدة بل لأن الذات ذاتها معروضة لسؤال تفاصيل الوجود. فما لم يكن التّساؤل نفيا أو احتمالا أو إمكانا به نستعيض عن الكيان فإنّه يظلّ «بالنسبة إلى الفلسفة الكيفية الوحيدة للانسجام مع رؤيتنا الفعلية و للتّطابق مع ما فيها يدفعنا إلى التفكير ومع المفارقات التي هي متكوّنة منها وللتّوافق مع هذين اللّغزيْن المجازيّيْن أي الشيء والعالم اللذيْن يحفل كيانهما وحقيقتهما الغليظان بتفاصيل لا حصر لها»[2]. فالتّساؤل هو إذن تفحّص هذين اللّغزين دون زعم تبديد إلْغازهما أي أنّه ليس نكرانا للعالَم ولفرادة التفاصيل وبالإجمال لــ«الثّمّة» أي أنّه ليس إرتيابا أو تشكيكا أو تعديما به يحمل الإنسان «للعالَم التّساؤل الذي يُفتّح حضور حاضر حضور الغياب»[3] وإنّما هو العالَم ذاته يطلع بتفاصيله تساؤليـــا لتقوله «الفلسفة كتساؤل (أي كإنتظام حول الهذا و حول العالَم **القائم هــنا**، إنتظاما لتجويف و لتساؤل أين يجب أن يقول الهذا والعالم **ذاتُهما** ماهُما)»[4].

إنّ ما عمل مرلو–بونتي على بيانه في فعل التــفلسف من حيث هو فعل تساؤليّ هو أنّ السّؤال ليس فعل إستنطاق يــشــي بحرّية مطلقة للذات فـــ«ليس ثمّة سؤال يكون فينا و جواب يكون في الأشياء و ليس ثمــّة وجود خارجيّ للإكتشاف و وعي مُشاهِد : الحلّ فينا أيضا ... وبعض من طبيعة التّساؤل تنتقل إلى الإجابة»[5]. إذن ليس التـــّساؤل قضيّة للحلّ كما ليست الإجابـــة حلاّ للســـؤال كقضيّة و الفلسفة تــُخطِئ السّؤال و الإجابة معا إنْ هي فهمتهما كذلك لأنّها إن هي فعلت ذلك إستثــنت ذاتها من إلــتباس نسيج

---

1 J-L. Marion, « Hommage », in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, PUF, Paris 1983, p. XII.

2 Merleau-Ponty, VI, p. 19

3 J. Delhomme, *La pensée interrogative* مرجع مذكور ، ص 27

4 Merleau-Ponty, VI, p. 314 (التشديد من عند مرلو–بونتي)

5 Merleau-Ponty, EP, p. 22

الوجود و بالتالي من إنــبساط الكلّ تساؤليـاّ[1]. فكسر محورية السّؤال الواحديّ الإتجاه يستتبعه تحويل أنطولوجيّ لممارسة التـّفلسف و لتعيين موضوعاته و لأسلوب حضوره وهو ما يتطلـّب إستبعادهما معا : تحويل الفلسفة إلى نوع من المعرفة الإيجابية لحلّ قضايا أو السّقوط في ريبيـّة تتيه فيها رؤوسنا [2]كما إستبعاد ثنائيات الفلسفة التقليدية من ناحية و الطروحات العلماوية من ناحية ثانية وبين هاتين الجهتين تمرّ الـ«فلسفة كأنطولوجيا تساؤليّة»[3] و ما ذلك المرور بالأمر الهيـّن أو اليسير إذ ليس يسهل أن يمــرّ التـّساؤل سليما بين حصارين وليس يسهل أن لا تكون الإجابة مجرّد إستجابة لسؤال إستنطــاقيّ و لعلّ ذلك العســر هو مكمن الإعضال الذي حاولت فلسفة مرلو-بونتي قوله بعسر و هو ما أضطرّها إلى المعاودة و إلى تنويع العبارة و إلى العودة على ذاتها و هي تعرك لغتها بالعودة على ما إستقرّ من مفاهيم الفلسفة تاريخيا لإعادة شحذها و شحنها و بالتالي إخراجها من مكامــن إرتياحها لخلخـلة طمأنينتها كما عملت بجهدها المفهوميّ الكادح على إستحداث المفاهيم الأقدر على الإنقدار على عواصة ألغاز «الفيزيس – اللوغــوس – التاريخ ... [أو] ما يُسمّى «المادّة»، «الفكر»، «العقل»»[4] دون تحويلها إلى قضايا كلّ وَكْدِنــا هو إيجاد حلول لها أو حالتها إلى المنطقة المظلمة إمّا لما لا يَنـْـقال إحتماء بــوَجْد صوفيّ و إمّا إلى ريبيّة تقطع السّبيل على كلّ إنهمام و لا تترك من رابطة للواحد منا غير رابطته «بهذه الحياة التي يحسّ

ـن الأمر أمر هذه الفلسفة أو تلك "كاستحداث وكحلّ لــقضايا بل هو أمر هذه الفلسفة قائمة ضمن المجموع المبهم للكينونة والأبديّة الوجوديّة أي في مجموع تساؤليّ" (التشديد من عند مرلو-بونتي - VI, p.241)

[2] "يبدو أنّ مرلو-بونتي يستبعد من البداية إمكانيتين : من ناحية إمكانية أن ينبسط التّساؤل الفلسفيّ في صيغة قضيّة أي في صيغة بحث لا يكون فيه "المجهول" محددا أبدا إلاّ بناء على العلاقات الصورية المحض التي له مع الحدود المعلومة، ومن ناحية أخرى إماكانية إضطلاع التّساؤل بخواصّ تساؤل دون إجابة أو بريبيّة جذرية تُغرق مقدّما كلّ مطلب تساؤليّ في وله اللاّمعرفة" M. Gagnon, « Etonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty, in *Revue philosophique de Louvain*, Tome 93 n° 3, Août 1995, p387. (التشديد من عنده).

[3] Merleau-Ponty, CC, p 37. ما يهدف إليه مرلو-بونتي هي أنطولوجيا من حيث هي "نظر في الكلّ وفي تمفصلاته في ما وراء مقولات الجوهر والذات – الموضوع والعلّة أي في ما وراء الميتافيزيقا بمعناها الكلاسيكي" وتظلّ تلك مهمّة للإنجاز بما أنّه "بين الفلسفة بالمعنى الكلاسيكي والمستندة إلى المقولات المذكورة آنفا والبحث العيني الذي يقع التسرّع في المماهاة بينه وبين العلم – لا نرى موقعا لفلسفة كأنطولوجيا تساؤلية مع أنّا لا نقنع لا بالفلسفة الكلاسيكية ولا بالعلماوية" (CC, p.37)

[4] نفس المصدر ونفس الصفحة

أنها تتفجَـر فيه بجنون لبعض الوقت و من وسيلة غيـر الإستهزاء الأعمّ و من دافع غير إحتقار الذات و إحتقار كلّ شـيء»[1].

إذا لم يكن هدفنا هو الوصول إلى «سلم أبديّ» لا في النـظر ولا في الممارسة و إذا كنّا نعلم أنّه مكان «كلّ رأس مقطوعة تُنـبت هدْرَة الجهل ثلاثا جُدُدا»[2] و أنّ الشكّ يكثّر الأسئلة و أنّ «الفكر عندما يتساءل ما عاد له أن يتابع و يتناقض»[3] فإنّا نعلم أيضا أنّه «ثمّة فكر عامل ليس لا شيئا»[4] و أنّ «الشكّ فعل وبالتالي ليس للشكّ أن يُحبط فعلنا وعملنا الذي يتغلّب عليه»[5] و أنّ ما به نضع حـدّا للتلوّن و التقلّب ليس هو الهروب بإتـجاه «المواقع المُشمـسـة للفكرة» و لا باتّجاه صيغة طبيعويّة أو ثيولوجية و إنما هو أنْ «نلتقي من جديد بالطبيعيّ و بالسّذاجة و بالجهل، هو حينئذ أن نلتقي لطف البداهات الأولى في الشكّ الذي يطوّقها و يجعلها مرئيـّة»[6] . لكن هذه السّذاجة و هذا الجهل لا يعملان سقراطيا وفق صيغة الـ««أنا أعرف أنّني لا أعرف شيئا» حيث كان بدأ يلتمع اليقين المطلق للأفكار»[7] ولكنهما تعبيران عن «تجربتنا للكينونة البريّـة التي وكأنّها حبل مشيمة معرفتنا و مصدر المعنى بالنسبة إلينا»[8] وهي تجربة عفيّة و هصور و لائطة بالموجودات في أشخاصها. إذن إذا لم يكن الشكّ تقويضا ونفيا ولم يكن التـساؤل قضية للحلّ فإنّ «إجـابة لا تجيب على سؤال هي إجابة لا هي حلّ لقضية و لا هي تسكين إستفهام أو بلوغ مَرام. إنّها على العكس من ذلك و وفق تأثيل كلمة «إجابة»، ضمانة معطاة ووعد و إلتزام، ضمانة معطاة و موْعود

---

1 Merleau-Ponty, S, p. 260

2 نفس المصدر ونفس الصفحة

3 نفس المصدر وصفحة 261

4 نفس المصدر ونفس الصفحة

5 نفس المصدر ونفس الصفحة

6 نفس المصدر ونفس الصفحة

7 Merleau-Ponty, VI, p.170 في مستهلّ درسه الافتتاحيّ بمجمع فرنسا كان مرلو-بونتي أشار إلى هذه العبارة السقراطية (EP, p.13) ولكنّه لم يكن يطمح من خلالها ساعتها إلى بيان علاقة الفلسفة بالكينونة وإنّما الذي كان يهمّه حينها هو ما تحمله العبارة من مفارقة بها يناصر الفيلسوف الفلسفة ويومئ مخاتلا ومتهكّما إلى ما هو من الفلسفة فضيلتها أي اللاّمعرفة التي بها طاولت وما تزال كل مناوئيها.

8 Merleau-Ponty, VI, p.209

بها و مسؤوليـــة ملتزمة»[1] . فالإجابة هنا ليست ردّا على إستفهام أو على إستجواب بل هي تجاوب وإستجابة و مَجَابَةٌ، بصيغة أخرى هي إنبساط الـ«ثمّة» أو هي الإجابة التي لا تُلغي السّؤال بل هي ما منه ينبثق السّؤال[2] لأنّها تربة التّجارب البدنية التي تعود إليها الفلسفة لتلتقي بماهو حيّ فيها و ذلك الإلتقاء هو الذي قد يمكّنها من «فهم بحثنا و تساؤلنا ذاتيهما»[3] و يمكّننا ممّا تحمله الرّؤية والكلام والفكر من «باقات الدّلالات وأجمات المعاني الحقيقية و المجازية»[4]. فالإجابـــة ليست هي النـــّعَم أو اللاّ ردّا على تساؤل ما و «التـــساؤل الفلسفيّ ليس هو إذن مجرّد انتظار لدلالة قد تأتـــي لإرضائه»[5] بل إنّ التـــّساؤل يفقد فضيلته إذا لم يكن غيـــر انتظار لنـــعَم أو للاّ»[6] لأنّه في هذه الحال تســـــتبق الإجابة سؤالها أو كأنّ السّؤال ليس إلاّ استنساخا لإجابته أو كأنّ من يسأل يجهد في بناء الأسئلة وفقا لما يريد أن يثيره من إجابات أي وفق ما يريد أن يُقنعنا به من قضايا وحتى إن كنّـــا نجهل الإجابة فنحن لا نســـأل إلاّ لأنّا نفترضها موجودة من جهـــة الحقّ في وعي آخر. بهذا المعنى يتمّ التـــّساؤل دائما داخل جماعة و يستتبع بالتـــّالي معنى مشتركا أو سدادا وتوزيعا للمعرفة طبقا لأوضاعٍ و وظائفٍ و كفاءاتٍ و زوايا نظر السّائلين[7].

أن يفقد التساؤل فضيلته إذن معناه أنّه لم يعد تساؤلا أو أنّه لا يحوز على ما به يكون كذلك أي أنّه يتحوّل إلى صيغـــة إستفسار أو إستجواب أو إستفتاء علّمتنا الوضعويات و الألغوريتمات و السياسات أنّها السبيل الأيسر للإختزال و لبلادة الذهن و لإستقالة الإرادة[8] مع

---

[1] J-L. Nancy, *Le sens du monde* ، مرجع مذكور ص 115. يعود نانسي بلفظه réponse إلى « Sponsi ، هما المخطوبان، Sponsor هو الضامن، Spondo اليونانية أي إراقة الخمر لعقد إتفاق أو إلتزام" (نفس المرجع ونفس الصفحة، الهامش عـــ2ـــدد)

[2] "لا يتّجه أيّ سؤال وجهة الكينونة حتى وإن كان ذلك بسبب كيانه كسؤال فهو قد كان عاشرها من قبل وها هو يعود إليها" (VI, p. 161).

[3] Merleau-Ponty, VI, p.172

[4] نفس المصدر ونفس الصفحة

[5] نفس المصدر، ص 160

[6] Merleau-Ponty, PM, p.24 . كأنّ في قول مرلو-بونتي ردّا على موقف سارتر الذي يعتبر "السّؤال ضربا من الانتظار : أن أنتظر جوابا من الموجود الذي سئل، أي أنّه على قاعدة ماقبلتساؤلية مع الوجود أنتظر من هذا الوجود انكشافا لوجوده أو لكيفية وجوده وستكون الإجابة نعم أو لا " Sartre, *L'être et le néant* مرجع مذكور، ص 39).

[7] أنظر : *G. Deleuze, Différence et répétition*، مـــــرجع مذكور، ص 203.

[8] بيّن دلوز شكل الإبتسار الإجتماعي الذي يطوّع الفكر ويدجّنه حتى لا يرى في المشكلات غير قضايا جاهزة تمحوها الحلول ويعوّده بالتالي على أن قوّته وجسارته تتمثّلان في قهر الإشكال كصعوبة، والحق أن ذلك "ابتسار

أنّها تزعم جميعها العلمية و الصّرامة و الإستقلالية وما زعمها ذلك إلاّ مؤشــر غياب التّـساؤل الحقّ الذي لا تناظره إجابة إختزالية تـنهيــه و لا يشمل هو ذاته الإجابة مقدّما إذ لــوْ كان ذلك لأنتفى فعل التـسآل ولسيّجت الإجابــةُ – مهما تباعدت – ما يُفترَض فيه الإفلات من إسار الأوديسات الخلاصيّة و الغائيات السـعيدة و النهايات الظـافرة. لكن من ناحية ثانية ليس ذلك الإفلات دليل إنفصال عن الكينونة إمّا بمحاصرة التّساؤل في «فكـر التحليق» وإختزال ثراء دلالات التّجربة في الماهويّ و إمّا بالتّسيّب النظريّ المحتجّ بإنفتاح السـؤال الذي لا يحتاج إلى إجابة و لا تُقنعه أيـّة إجابة.

الواقع أنّ إستبعاد التصوّرين : الإنغمار في الكينونة و الإنفصال عنها هو إستبعاد للواقعية و المثالية وللمحايثة والتـعالي وللهوية والفرق إذ تبقــى هذه الرّؤى المتقابلة في ما دون أو في ما وراء السّؤال إمّــا لأنّها إنحبست في الموجود فما عاد لها الفسحة التي تمكّنها من المساءلة وإمّا لأنّها طلّقته فما عاد بين يديها ما يكفي من حضور الوجود لتسائله. وبالتالي ما لم يكن ثمــّة «ضرب من الحَول»[1] الفلسفيّ الذي يسأل في نفس الآن عن «دلالة «الكينونة» و عن كينونة الدّلالة وموقع الدّلالـــة في الكينونة»[2] فإنّ الرّؤى الواحديّة تظلّ قاصرة عن الوصول إلى إكتناه التـساؤليّ والإشكاليّ[3] أو كما يقول دلوز إن الأمر في المعنى هو أمر الإشكال وليس أمر السّؤال و الإجابــة كقضية و حلّها. فــ«المعنى قائم في المسألة المعقّدة إلاّ أن المسألة المعقّدة هي هذا المجموع من الإشكالات و الأسئلة و الذي بالنسبة إليه تعمل القضايا كعناصر إجابة و كحالات حــلّ»[4]. فالإشكــاليّ لا يفترضهُما تامّيْ التـكوين لا السؤال و لا الإجابـــة، لا من جهة الحقّ ولا من جهة الواقع، لا نظريا و لا عمليا، لا في

اجتماعي من أجل هدف بيّن أنّ نظلّ أطفالا، ابتسارا يحثّنا على حلّ إشكالات غير نابعة منّا ويكافئنا أو يلهينا بقوله لنا إنا انتصرنا إذا كنّا عرفنا كيف نجيب" (نفس المرجع السابق، ص 205).

[1] Merleau-Ponty, VI, p.160

[2] نفس المصدر ونفس الصفحة.

[3] "كما أنّه مستبعد أن يكون السّؤال بلا إجابة، إنفغارا محضا باتّجاه كائن متعال، مستبعد أيضا أن تكون الإجابة محايثة للسّؤال وأنّ الإنسانيّة لا تضع من الأسئلة إلاّ ما تستطيع حلّه كما كان يقول ماركس، هاتان الرّؤيتان مرفوضتان لنفس السّبب الذي مؤدّاه أنّه في الفرضيتين لا وجود في النّهاية للسّؤال". (VI, p.161) بخصوص الصيغة التي يضعها ماركس للسؤال كقضية للحلّ كان مرلو-بونتي واجهها نقديا منذ *فينومينولوجيا الإدراك الحسّي* حيث قوله "أسئلتنا لا تشمل دائما إجابات وأن نقول مع ماركس إن الإنسان لا يضع من الأسئلة إلاّ بقدر ما يقدر على حلّه إنّما هو إحياء للتفاؤل الثيولوجي ومصادرة على إكتمال العالم" (Ph p, p 456).

[4] – G. Deleuze, *Différence et répétition*، مـــرجع مذكور، ص 204.

سماء تأمّلـيّة و لا في غَيابَة أنطولوجية. فالتـّساؤل الفلسفيّ لا يـُجبر الموجودات على الصّمت لكنّه لا يكتفي بالإصغاء إليها أيضا، إنـّـه ينبثق معها و يتعلّم منها و يعمل على إدراك معانيها، يسائلها في حضورها وحضوره دون إشتراطات مسبّقة لأنـّـه ينتمـي إلى الوجود التـّسـآليّ ذاته، وجودا يتأيّن فيه سؤال الفلسفة و ينشـقّ عنه في نفس الآن إذ لولا الصّدع الذي هو السّؤال ذاته لكان المعنى إمّا إنصهارا و إمّـا تطابقا وفي كليهما تغيـيب للمعنى من حيث علاقته بالإشكـال بل و من حيث هو إشـكال و بالتالي تغييب لسؤالَيْ : أيّ معنى نتابع و كيف يجب أن نتابع المعنى؟

أن يكون المعنى هو الإشكال أو أن يكون تساؤليـا فليس في ذلك تثبيتـا للمطعن المتجدّد الذي يتـّهم الفلسفة بإفتعال الغموض و كأنّ الأمر معها أمر إفتعال عَوَاصة بها يتهيّبها أعدؤها و إنّما الوجود ذاته هو الإشكاليّ و «مرلو-بونتي لا يرى في الموقف التّساؤليّ واحدة من كيفيات الوجود بل الوجود ذاته يتحـقّق إنطلاقا من ذاته ولأجل ذاته... والدّالّة التّساؤلية هي دالّة أُسّيـّة لها كمتغيّر ما تحاول بالتدقيق تحديده»[1]. فالعواصة و الإلتباس لا يتلبّسان «صناعة الفلسفة» إلاّ لأنّها تذهب بعيدا في تجربة المُلغِز و الإستشكاليّ إذ «الوجود ذاته إشكاليّ»[2] و«الحياة ذاتها أصبحت إشكالا»[3]. ليست الفلسفة إذن هي التي تتصنّع السّؤال بل تسآلها هو إنغراسها في العالم و في الحياة كألغاز أمّا إن هي تهرّبت من ذلك حتمية بأيّ ضرب من ضروب اليقين أيّا كان عمقه و ثراه فإنّها تتخلّى عن ذاتها أي عن كونها تسـآلا مخاطِـرا يصل إلى حدّ اللامتوقّـع. و إذا كانت الفلسفـة أكثر مخاطَرة فـ«لأنّها تقود الحياة برمّتها –الفردية والجماعية – إلى مجال تغيير المعنى، مجالا على الحياة

---

[1] H. Maldiney, "Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty" ، مـــقال مذكور، صص 60-61.

[2] Merleau-Ponty, EP, p. 22. حتـــى الفلسفات التي تعمل على القطع مع المشكلات التقليدية لا تتأدّى من ذلك إلى إقصاء الإشكاليّ من الفلسفـــة بل هي تعمل على ابتعاثه فيها. ذلك هو ما يؤكـّده مرلو-بونتي و هو يحـــاور فلسفة برغسون. فليس من مهمـّات الفلسفة أن تكون «إكتشافا لحـلّ مدوّن في الوجـــود، حلاّ يُنــهي فضولـنا» بل أن تبدعهما معا : الحلول و المشكلات (أنـــظر : EP, p. 22).

[3] Nietwschem *Le gai savoir*، مـــرجع مذكور، ص 25 (التشديد من عند نيتــشه). يرد هذا الشـــاهد النيتشيّ ضمن درس مرلو-بونتي لسنـة 1960-1961 بمجمع فرنـسا الذي عنوانه : *الفلســـفة و اللافلسفـــة منذ هيـــغل*. و قد ترجـــم مرلو-بونتي عن الألمانية جزءا مهمـّا من توطـــئة *المعـــرفة الجـــذلـــى* و علـّق عليه. (أنـــظر الشاهد في CC, p. 277).

أن تتغيّر فيه بالتّمام من جهة بنيتها و بالتالي من جهة معناها»[1]. هذه المخاطَرة هي مناخ الإستشكال المتلائم مع ألغاز العالم و أشيائه «لأنّ العالـَم الموجود يوجد على الصيغة الإستفهاميّة»[2] و هذا المناخ ليس عائدا إلى باطن الذات وظُلمتها و عدم قدرتها على التبلور و ليس مسحوبا أيضا بإتّـجاه العمق التـّـيهيّ للواقع الذي تسلـّم له الذات طيّعة أيّا كان بخله أو جوده عليها. فبما هو مناخ فإنّه يضمّهما معا : العالَم و الإنسان في كيان إستشكـالـيّ واحد[3].

هذا البعد الإستشكاليّ الذي تعمل الفلسفـة على قوله هو بالضرورة قطع الألفة مع المعنى المعتاد و المسلّم به و هو بالتالي فتح مجال للحرّية كإعادة نظر ومسار بناء و تحقيق إمكان. فالكيان التّساؤليّ يفترض الإنفتاح على الممكانت إلاّ أنّ التّساؤل هنا ليس كما عند سـارتر سلوكا يشكّل حجّة على الحرّية لأنّه صادر عن قصديّة الموجود لذاته وحسب، مخترقا الوجود في ذاته الذي لا عمق له و لا إمكان فيه من دون العملية التّعديمية التي بها يدخل عليه الموجود لذاته كخَصاص وكوقائعيّة هي الحرّية ذاتها. فبالنسبة إلى سارتر «أن يسأل المرء هو أن ينفكّ عن ملاء الوجود في ذاته و أن ينقذف حينئذ باتّجاه ممكناته كأشكال حضور مستقبليـّـة غير محدّدة أصلا، متـآنية في حضورها مع ماهية هذه أو تلك من التعيّنات داخل العالم»[4]. و بالفعل ما كان ذهـب إليه سارتر هو الصّيغة الإستنطاقية للسّؤال، فـ«نحن نقف في كلّ سؤال قُبالة موجود نسائله. كلّ سؤال يفترض إذن موجودا يَسأل و موجودا يـُسأل»[5]. هذه الصيغة الإستنطاقية تتلاءم فعليا مع موقف سارتر من الحرّية في إطلاقيتها التي تقطع مع كلّ الحتميات وهي صيغة ليست متعلـّقة بما هو أمبيريقي وحسب بل بما هو أنطولوجيّ أساسا. فالسّؤال الذي ينتظر جوابا بالإيجاب أو بالسّلب – و ذلك هو ما «يميّزمن حيث المبدإ السّؤال عن الإثبات أو عن النـّفي»[6] – يمكن أن يخيب أمله أمبيريقيا و لكنه لا يخيب أنطولوجيا بما أنّه صيغة تعديميّة بالأساس و بما أنّ السّلب هو مكوّنه الأساسيّ حيث « السّؤال جسر بين لاوجوديْن : لا وجود المعرفة في الإنسان و إمكانية لاوجود في

---

[1] J. Patočka, *Essais hérétiques* ، مـــــرجع مذكور، ص 75.

[2] Merleau-Ponty, VI, p. 139

[3] الفلسفـــة و هي تســأل العالـَم و الإنسان إنّما «تطـــرح هذا السّؤال على حياتنا الخـــرساء و تخاطب هذا الخليـــط المتكوّن من العالم و منـّا و الذي يسبق التفـكّر» (VI, p. 138).

[4] F. Rouger, *Le monde et le moi*، مـــــرجع مذكور، ص 158.

[5] J-P. Sartre, *L'être et le néant*، مـــــرجع مذكور، صص 38-39.

[6] نـــــــفس المرجع، ص 39.

الوجود المتعالي»[1] يُضاف إلى ذلك لاوجود التحدّد المعبـّر عن الحقيقة كمباينة إذ من يسأل ينتظر حقيقة جواب سؤالـه و هكـذا «ثلاثيّة اللاوجود هذه تشرط كلّ تساؤل و تخصيصا التّساؤل الميتافيزيقيّ – الذي هو تساؤلـنا»[2]. فمن كلّ الجهات إذن يدخل السّؤال كعوز وكفعل تعديميّ و كـ«موقف إنسانيّ له دلالته»[3] و بالتالي كأنّنا في عالم وحذَهم البشر فيه هم الذين يسألون إستنطاقيا لكشف المعنى بمِلْء إرادتهم.

فلسفة الوجود و العدم هذه تجعل المعنى و الحرّية مَنُوطين بوعي ينفتح كعدم للوجود، لكن إذا تبيّن أن «التّساؤليّ ليس صيغة مشتقـّة بواسطة عكس أو قلب الصيغة الدلالية أو الإيجابية و ليس تأكيدا أو نفيا مقنّعيـْن أو منتظرَيْن»[4] و أنّ الفلسفة لا تقطع بتساؤلها مع العالم و لا تتطابق معه و لا تتعاقب أو تتناوب فيها القطيعة و الإنطباق فإنّه ما عاد للوعي أن يكون إنفتاحا تعديميا لملاء الوجود في ذاته و إنّما على العكس من ذلك «بالإنفتـاح يمكننا فهْمُ الوجود و العدم و ليس بالوجود و العدم يتأتّى لنا فهْمُ الإنفتاح»[5]. إذن مجال الإنفتاح هذا هو الذي يعـرّي الوعي المقوّم من إمتيازه و يوصله إلى ما يتحاشاه أي إلى تجسّده و إلى إنخراطه في ماهو سابق عليه و إلى تنزيله في علاقات التّـمفصل و المعاظلة حتّى لا يتفرّد بالسلوك التّـساؤليّ و كأنّه هو الذي يشرّع للوجود دلالته وحتّى لا يتحوّل سؤال الفلسفة إلى سؤال معرفيّ أي إلى قضيّة للحلّ حدودها المعروفة هي التي تشرط حدودها المجهولة[6] إذ لـوْ فهمنا السـؤال على هذا النّحو لكُنّا فهمناه على شاكلة «سؤال معلّم المدرسة»[7] وهو ما يحيلنا مرّة أخرى إلى ثنائية الذات و الموضوع وإلى إستحالة

---

[1] نـفس المرجع، ونفس الصفحة

[2] نـفس المرجع و نفس الصفحـة (التشديد من عند سارتر).

[3] نـفس المرجع، ص 38.

[4] Merleau-Ponty, VI, p. 171

[5] نـفس المصدر، ص 135.

[6] «كيفيـّة تساؤل الفيلسوف ليست هي كيفيـة تساؤل المعـرفة : الوجود و العـالـم ليسا بالنسبة إليه حدودا مجهولة يتعيـّن تحديدها في علاقتها بحدود معروفة... و ليست الفلسفة إستيعـاء أيضا : لا يتعلّق الأمر بالنسبة إليها بالعثور في وعي مشـرّع على الدّلالة التي قد يكون أعـطاها للعالـم و للوجود بتعـريف إسميّ» (VI, p. 137 (التشديد من عند مرلو-بونتي)).

[7] في حديـثه عن الرّؤية و الرّسم و التـّساؤل يذهب مرلو-بونتي إلى أنّ «تـساؤل الرّسـم يشير على كلّ حال إلى هذا التكوّن الخفـيّ و المحموم للأشـياء في جسدنا. ليس هو إذن سؤال من يعرف لمن يجهل و الذي هو سؤال معلـّم المدرسة. إنـّه سؤال من لا يعرف لرؤية تعرف كلّ شيء، رؤيـةّ لا نصنعها نحن و إنّما تتمّ فيـنا» (OE, p. 30).

علاقات التّمفصل و المعاظلة و التّصالب و المعكوسيّة التي كثيرا ما ألححنا عليها في فلسفة مرلو-بونتي و إلى نسيان التّساؤل الفلسفيّ مغرسه الذي هو «الإيمان الإدراكيّ»[1] بل و إلى تخلّيه عن عودته على ذاته تسآليا. فإذا كان « من خصائص السّؤال الفلسفيّ عودته على ذاته و تساؤله أيضا عمّا يكون التّسآل و عمّا تكون الإجابة... [فإنّ] نسيان السّؤال و الرّجوع إلى ما هو إيجابيّ لن يكونا ممكنين إلاّ إذا كان التّساؤل مجرّد غياب للمعنى وتقهقرا داخل العدم الذي ليس شيئا»[2] و إذا كانت «الفلسفة هي الإيمان الإدركيّ متسائلا عن ذاته»[3] فإنّ هذا التّساؤل الذي لا ينتظر إجابة تقصيه يعود على ذاته لأن الفلسفة التي تضعه لا توجّهه إلى المعارف الأخرى وحسب بل هي تعود به على ذاتها[4] عودتها على لغز العالم الذي هو مـُزْدَرَعُها و إذا كان ثمّة كائن يسأل فإنّه منخـــرط بدْءا في هذا الذي نسمّيه موضوع سؤاله و بذلك يكون « الإلتقاء بدئيا بما أنّه من دونه لن نضع أيّ سؤال»[5]، و إذا كانت الفلسفة دخولا متزايدا في «عمق» العالم فإنّها بالضرورة دخول متزايد في عمق سؤالها هي لأنّها لا تتظنّن على نفسها بالوضوح و لأنّ من يضع فيها السّؤال لا يتظنّن على نفسه بإحتياز السّؤال إحتيازا يضعه خارج السّؤال أو فوقه بل هو ذاته يضعه السّؤال موضع نظر و بذلك يستجيب السّائل للسّؤال[6].

هذا التّقالب هو الذي يحفظ التّساؤل من مزلق التّـنفـذ الذي يحيل السّؤال إلى «أنا أو إلى ضرب معيّن من العلاقات الفكرية مع الوجود»[7] و من مزلق العطالة التي تنتظر البَركة المجهولة لجود الوجود. و لعلّ ما يجعل سؤال الفلسفة سؤالا محضا هو تعبيره عن «الصـّيغة الخاصّة لعلاقتنا بالكينونة التي و كأنّها المحاوِر الأخرس أو الصّموت لأسئلتنا»[8].

---

[1] «بالإجـــمال، الفلسفة تسائل الإيمان الإدراكـيّ - و لكنها لا تنتظر و لا تحصل على إجابة بالمعنـى الاعتيادي لأنه ليس كشف متغــيّرٍ أو ثابـتٍ هو الذي سيرضي ذلك السّؤال» (VI, p. 139).

[2] Merleau-Ponty, VI, p. 160

[3] نـــــفس المصدر، ص 139.

[4] «علـيها [الفلسفة] إذن أن تـــوجّه إلى ذاتها التّـساؤل الذي توجّهه إلى كلّ المعـــارف» (PhP,p.XVI).

[5] Merleau-Ponty, VI, p. 211

[6] «ليست الفلسفـــة علما لأن العلم يعتقد أنّه قادر على التّـحليق فوق موضوعه و يعتبر الصـّلة المتبادلـــة بين المعرفة و الوجود أمرا حاصلا، بينمـــا الفلسفة هي مجموع الأسئلة أيـــن يضع السّؤال الســـائل ذاتـــه موضع نـــــظر» (VI, p. 47).

[7] نـــفس المصدر، ص 211 (التّشديد من عند مرلو-بونتي).

[8] نـــفس المصدر، ص 171.

بإستمرار السّؤال الفلسفيّ هو الفعل التّجريبيّ[1] الذي يتعرّف على عنصره في التفاصيل اللامتناهية لـــ«الثّـــمة» و في الجهد التّعبيريّ المضاعف الذي بقدر ما ينبسط في هذه التّفاصيل و يسرّح بصره فيها بقدر ما يعود على ذاته و كأنّه يتحيّز في ما لا أصل و لا تمام له. بحركته هذه يجعلنا السّؤال «نمرّ دون انقطاع من خسران المعنى إلى إعادة إكتشافه ومن داخل اللّغة إلى خارجها»[2]. هذا التردّد وهذا التحيّز وهذه الحركة ليست جميعها غير ما به تستمرّ الفلسفة عاملة وفاقا و شقاقا مع العـــالـــم و مع ذاتها في عمق العالَم و في طيّات الزمان و في نجم الطبيعة و في توتّر التّاريخ و في جوع رغبتها هي، جوعا تعكسه مرايا متعدّدة و لا ينفع معه معنى غير إستشكاليّ أيّا كان مصدر ذلك المعنى : الإنعطاء الأسطوري أو النّور الدّيني أو اليقين العلمي. فأن تكون الفلســفـــة تساؤلا محضا هو أن تبحث عن ذاتها في كلّ موقع و أن ترتحل بعيدا تتسبّب المعنى و أن تكون خارج كلّ الأسئلة مع أنّها في جميعها. تعريف الفلسفة على هذا النحو أي كتساؤل محض قد يُحتجُّ به على غياب موضوعها وعلى غموض عبارتها و على فساد مشكلاتها و على زوال مملكتها. لكن تلك جميعها طعون مترتّـــبة عن إستخدام الزّمن في «الفضاء العموميّ» كما يقول ليوتـــار و هو إستخدام مبنيّ اليوم على الإفادة و الرّبح و القاعدة فيه هي أنّ ما يحدث لا يمكن أن يحدث إلاّ لأنّـــه قد حدث إذ يفترض التّـــبادل أنّ الدّورة قد أُلغيت مسبقا بدورة مضادّة شأن إلغاء البيع للإنتاج. أمّا التفكير فيتطلّب الإنتباه للحدث و الإتّفاق و المناسبة لأنّنا لا نعرف ما يجدّ ، يظلّ مفتوحا سؤال : «أ يحدث؟» و يظلّ ذلك السّؤال هو المقاومة القصوى التي يمكن أن يواجه بها الحدث الإستعمال الحسابيّ للزّمـــن[3] ويظلّ سؤال الفلسفة حيا في إنشقاقـــه الذي به يعـــلن أزوف ساعة التّفلسف أُزوفا كأنّه لم يَـــحِـــنْ قطّ مع أنّه هو الذي يصاغ فيه السّؤال فلسفيا في حيويّة الرّاهن من التّاريخ و من تاريخ الفلسفة ذاتها ذلك أن «التـــساؤل المحـــض ليس بقيّة من بقايـــا الميتافيزيقا و لا هو نفَـــسُها الأخير أو الحنـــين إلى مملكتها الضـــائعة و إنّما هو الوسيلة الحقّ التي بها ننفـــتح للعالـــم و للزّمـــن و للطّـــبيعة و للتاريـــخ، الحاضرة و الحيّة جميعها والتي بها ننجز المطامح الدّائبة للفلسفة»[4].

---

[1] «في الحقيقة نحن نعرف ما لا يجب أن يكونـــه التّـــساؤل المحض أمّـــا ما سيكونه فنحن لن نعرفه إلاّ و نحن نجرّب» (VI, p. 211).

[2] M. Gauchet, "Le lieu de la pensée", in *L'Arc n°46*, 1971, p. 29

[3] أنـــظر : J-F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1986, pp. 14-15

[4] Merleau-Ponty, RC, p. 148

تعريف الفلسفة كتساؤل و قيام تسآلها في ما وراء أسئلة المعرفة و العلم بل

وحتى في ما وراء أسئلة الفضول أو حبّ الإستطلاع و قدرتها على تحريك هذه الأسئلة و على مساءلة هويّة من يسأل و على إعتبار حياتنا و تاريخنا سؤالا مستمرّا و إتجاهها إلى الكينونة إستفهاما و«موضوع» إستفهام و قصدها هذا التّخاصر بين وجودنا و وُجود الأشيـــاء، كلّ ذلك يمنحها خصيصة عدم الخروج من «قطعة الشـــمع» لا بناءً و لا تطابقا بل عودة عليها «بحثا عن أصل و معنى الأسئلة و عن معنى الأجوبة و عن هويّة من يسأل»[1]. مساءلة معنى السّؤال ومعنى الجواب و التّساؤل عمّن يكون السّائل معناه مساءلة المعنى التـــساؤليّ ذاته وهو يحضر كإجابة – بالمعنى الذي حدّدناه آنفا للإجابة بماهي ضمانة ووعد و إلتزام– و كإستمرار للسّؤال الذي لا تستغرقه إجـــابة لا لأنـــه عصيّ على كلّ إجابة و إنّما لأنّه حاضر فيها/منسحب منها و لأنـــه «يحرّك كلّ أسئلة المعرفة ولكنّه من طراز مختلف عنها»[2] و لأنّ الكينونة التي يقصدها السّؤال هي ذاتها «تساؤل»[3] و لأنّا « لا نعرف مقدّما ما سيكونه تساؤلنا ذاته و ما سيكونه منهجنا»[4]. فلغز الوجود الذي يتـــجه إليه تساؤلنا هو ذاته تساؤل و «إذا كان الفعل التـــساؤليّ هو للإستئنـــاف دوما في ما وراء النّتائج التي يتوقّف فيها مؤقـــتا فلأنّ التـــساؤل هو الإجابة الوحيدة المطابقة للغز الأنطولوجيّ»[5] أو لهذه الهاوية التي تنسف العلاقات السّببيّة و الخطّيّة و تستعصي على التّفاؤل الجدليّ و تنفـــتح دوّامة أو فغْرا لا ندّ له من جهة التفلسف غير الإنشداه تحيّرا و دهشة دائبيْن و ليس بهتة عارِضة. فالفلســـفة التي «موضوعها» الوجود الخام لا يُغنيها موضوعها عن سؤالها و لا يـــشبع الموضوع رغـــبة السّؤال لأن مثل هكذا إشباع «يُلغي العمق والمسافة الضروريّيْن له ... [و لذا يظلّ السؤال] سؤالا متلائما مع الوجود المساميّ الذي يسأله السّؤال و لا يتلقّى منه *إجابة* و إنّما تأكيدا لدهـــشته»[6].

ليست الدهشة إذن صيغـــة سؤال متعمّد يضعه الوعي لحظة إرتطامه بصعوبة أو بعائق و ليست إنشغالا قصديّا متجذّرا في الذات و إنّما هي هذا الذي يطلع من التّجربة

---

[1] Merleau-Ponty, VI, p. 142

[2] نـــــفس المصدر و نفس الصفحـــــة

[3] نـــــــفس المصدر، ص 240.

[4] نـــفس المثدر، ص 210.

[5] M. Gagnon, “Etonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty”، مـــــقال مذكور، ص 390.

[6] Merleau-Ponty, VI, p. 138 (التشديـــد من عند مرلو-بونتي).

البنيّة طلوعا مباغتا «من هناك، من فوق، من تحت أو من موقع آخر ليطالنا هنا حيث نحن يدهشنا بهذا الحدث»[1]، حدث الفلق الذي يستهلّ به الموجود وجوده و حتّى و إن كان قد وُجد منذ زمن إذ ليست قدامتَه هي ما يُعيق المدهش فيه، و تلك هي مفارقة الجــدّة القديمة و الإستئناف المكرور كما في الحبّ و الموت مثلا. فــ«في هذه العودة المندهشة إلى الموجود ينفتح الإنسان من جديد و أصليــا للعـــالَم ويجد ذاته في فجر يوم جديد للعالم حيث هو ذاته و كلّ ما يوجَد يبدأون بالظــهور في ثوب جديد و حيث ينكــشف له مجموع الموجود بشكل جديد»[2]. فالدّهشة التي نحياها تجذّر المعنى دلالة ووجهة وتختصر المسافة بين «الذات» و «الموضوع» لتختصر الحرّية التنظيريّة التي تزعمها الذات و هي مسافة بقدر ما تطول بقدر ما تزعم الذات أنّها هي التي بحرّيتها تبني الموضوع وتقوّمه. لذا ليست الدّهشة هي إندهاش الذات الذي يُرجعنا مرّة أخرى إلى السّؤال كإستنطاق و إنّما هي المرئيّة المدهشة للعـــالَـم الذي يستمدّ معناه من إيماننـــا الإدراكيّ به. ففي حديــثه عن الردّ الفينومينولــوجيّ و كيف لا يمكن أن يكون تـــامّا يذهب مرلو-بونتي إلى أنّ «أفضل صيغة للردّ هي بلا شكّ تلك التي يعطــيها أُيغنْ فنْكْ مساعد هوسّرل عندما يتحدّث عن «دهــشْـــة» إزاء العـــالَـم»[3] و لذلك ما كان يعيبه هوسرل على فلسفة كانط هو أنّها «تجعل العالَم محايثا للذات عوَض دهشتها منه»[4]. الدّهشة إذن هي صِنوُ الردّ الفينومينولوجيّ الذي يعرّي معنى إنبثاق الأشياء و يحوّل المعتاد و المألوف و السّاري و القائــم من الأمر و ما لا يُوجّه إليه النّظر إلى مواقع للسؤال و الغرابة و عدم الألــفة[5]. ألمْ تكن تلك المواقع هي مواقع الدّهشة التي وُلِدت فيها

---

[1] M. Gagnon, “Etonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty”، مـــــقال مذكور، ص 375.

[2] Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Minuit, Paris 1974, p. 203

[3] Merleau-Ponty, PhP, p. VIII . صيغة فـــنكْ التي يشير إليها مرلو-بونتي تعود إلى مقـــال كتبه فنكْ سنة 1933 تحت عنوان "فـــلسفة هوسّرل الفينومينولوجيّة في مواجهة النــقد المعاصر"، و هو مـــقال كان أشار إليه مرلو-بونتي منذ سنة 1934 و أثبته في ببيليوغرافــيا تقريره للصّندوق الوطني للعلوم للحصـــول على منحـــة بحث (أنـــظر : NP, p. 21, 35) و نـــشر المقال بعد ذلك في E. Fink, *De la phénoménologie*، (مـــرجع مذكور) و يـــوجد الشاهد بالصفحة 135 حيث قول فـــنكْ : « ما هو حـــاسم إذن هو تيــقــظ دهشة لا حدود لها بخصوص السّمـــة المُـــلغزة لهذه الحـــال»، حال تعيّنْ الإيمان بالعالـــــم.

[4] Merleau-Ponty, PhP, p. VIII

[5] «بالدّهــشة يصبح البيّن غامضـــا و العاديّ غريبا دون أن يتمّ ذلك وفقا للصـــيغة *المألوفـــة* للغامض أو لمجرّد قلب محض. الدّهشة تجعل المعروف مجهولا و ذلك بمعنـــى مجهول إلى حدّ تلك اللحـــظة و المألـــوف

الفـــــلسفة[1] و مازالت تستهلّ فعــل و لادتها و كأنّها لم تدخل التاريخ لا تكرارًا و لا تطوّر و لا إنحطاطا؟ و إلاّ ما معنى أن يكون تعريف الفلسفة اليوم «بالتّساؤل حتّى عن معناها و عن إمكانها»[2]؟ ألا يَشِي مثل هذا التّساؤل -حتّى و إن كان صادرا عن مُصادرها- عمّــا به تندّ الفلسفة عن المحاصرة لتظلّ إشكالا مدهشا؟ «إلاّ أنّ هذا الإشكال و هذه الدّهشة إزاء ذاتها و الرّؤية اللامألوفة و الغير إعتياديّة هي الفلسفة تحديدا»[3].

بــإمكاننا القول إذن إنّ الدّهشة هي ضرب من محنة المعنى، محنةٌ لم تنقطع مُذ كانت الفلسفة و محنة تلاحقها الفلسفة إمتحانا و محْنا بما فيهما من خروج عن السّائد و عمّا إستقرّ من تأويل و بما يحملانه من قدرة على إقتلاع الإنسان من تــوَانيه و إطمئنانه إلى المُعادَات من الدّلالات ودفعه إلى التحرّر من عنف الموجود في «الكلمات و الأشياء» سواء تعلّق الأمر بما لمْ نسأل من إستعمالاتنا اللّغوية التي نعتقد في بداهتها و ماهي كذلك من مثل «الحيّز و الزمان و الحركة والكتلة والتمدّد والعَدد والشّكل والدّولة والعدالة والجوهر والملكية والواقع والوجود وما إليها»[4] أو بما نحياه إعتيادا دون الولوج إلى ما هُو حقّا من مثل «الفعل والمعاناة والعمل و التّجربة»[5]. فبعض ما تكونه الدّهشة إذن هو أن تكون إنهيارا للإبتسارات وإمتحانا للدّلالات وإرعابا للمستتبّ وعدم إنخراط في المألوف و بالإجمال مُصابَرة تجرّب المعنى تجريبا إستئنافيا فيه من الشجاعة و الشّموخ والعنفوان ما به تتلاءم حرّيّة الفكر - وهي تستضيف متحيّرة هذا الذي يقبل عليها - مع الكينونة الشاقوليّة التي ليس أكفأ منها مُحاوِرا مدهشا وكأنّها المقياس الأفضل الذي يفتح الفكر على ما يتسامق و إيّــاه نــدًّا لندٍّ، تسامقا يفتح من «جديد كلّ الأبحاث التي كنّا إعتقدنا أنّها أقفلت»[6] و يجعل «الفلسفة تساؤلا دائما و عليها أن تضع موضع سؤال البداهة المثاليــة ذاتها[7]».

غير مألوف بمعنــى غير مألوف» (E. Fink, *De la phénoménologie*، مـــرجع مذكور، ص 202 (التشديد من عند فـــنك)).

[1] على سبيل المثال : Platon, *Théétète* ، مرجع مذكور، 155د- 156 ب، Aristote, *La Métaphysique* ، مرجع مذكور، الألف الكبرى، 2، 982 ب 10-15 ص 17.

[2] Merleau-Ponty, RC, p. 147

[3] نفس المصدر صص 147 - 148

[4] E. Fink, *De la phénoménologie* مرجع مذكور ص 214

[5] نفس المرجع ونفس الصفحة

[6] Merleau-Ponty, OE, p. 60

[7] Merleau-Ponty, MMB, p. 52

دوام السّؤال و لاتزمّنه و إنبساطه المدهش كسؤال مدهش هي التّفلسف رغبة في المعنى لا نقصا بل إقتضاء[1] مرسوما في كينونة الإنسان و محفورا في إحتياجه إلى هذا الذي يتمَكّن فيه بقدر ما يسع إنسانا ألاّ يرغب إلاّ في ما يحتاجه حقّا و به تتحدّد منزلته الميتافيزيقية ما لم تكن «الميتافيزيقا قضيّة بعض السّاعات في الشّهر كما قال ديكارت و إنّما هي حاضرة في أدقّ خفقــات القلب كما فكّر في ذلك باسكال»[2]. إذا كانت هذه الرّغبة الأكّــالة هي الرّغبة في المعنى و في التحرّر من ضروب التّيبّس فإنّ الفلسفة التي هذه هي رغبتها لا تبدّد جهدها في الإستقامة والإكتمال أو في الخضوع لريح العصر أو في التحصّن من صخب العالم بل هي تُدرك ذاتها جهدا موصولا يتابع ما يتباعد من المعاني والحرّيات وقلــقا لا يُختزل إزاء العالَم و ما يُنجزه الإنسان في العالَم و إنفتاحا به يكفّ الفكر عن الإحتباس الدّغمائيّ ليصغي و ليسائل في نفس الآن مُتَنَبِّها لكثرة الأصوات ومُواجَهة للّجاجة و التّحذلق و العناد الذي لم يتعلّــم كيف يصغي لأنه فقَدَ معنى أن يتعلّم و تيقّظا لهذا الإلتباس المتجدّد للوجود الذي لا يَحرسه معنى مضمون و لا يبنيه وعي شفّاف وصبرًا مقاوما للعطالات وللذّاكرة المُرهقة بما في ذلك ذاكرة الفلسفة ذاتها و بالإجمال عرجا هو عرج الحرّية و المعنى ذاتيْهما.

2. عرج الفلسفة/عرج الحرّية والمعنى

لا تطلب الفلسفة العرج إفتعالا ولا هي تتعارج لتندّ بما يظهر عرجَانا عن كليهما : الطّامع فيها و المدبر عنها. لكن عرجها أيضا ليس علــّة تعانيها أو عيبا تعمل على التخلّص منه أو عاهة لها موروثـــة أو طارئة و لا يُعدُّ العرج كذلك إلاّ لدن من يحسب أنّ الفيلسوف عاشق فُرْجة و أنّ الفلسفة لا تمشي أو إن صادفها المشي فعلى رأسها. وكيف يعرج من يمشي على رأسه أوْ من لم يمشِ قطّ؟ مبتدأ العرج إذن هو المــشي الذي تقطع به الفلسفة

---

[1] «يتفلســف الإنسان لأنّه ينقصه شيء ما. فماهو؟ لنقل ببساطة : إنّه المعنى و سنميّز بين الحاجة إلى (le manque- de..) والرّغبة هي (le manque- pour..) : العوز- النقص (le manque-déficience)" و العوز- الإقتضاء (le manque-exigence) (M. Conche, *Orientation philosophique*)، مـــرجع مذكور، ص 21 (التّشديد من عند كونش)). و العوز الفلسفيّ للمعنى ليس حاجة بل هو رغبة و بماهو كذلك فإنّه «يتكرّر و يــُعاد في كلّ فيلسوف و الفلاسفــة يجمعهم العــوز الذي فيهم إلى شيء ما هو ذات الشّيء – أي المعنى» (نفس المرجع، ص 22).

[2] Merleau-Ponty, SNS, p 40

المسافات و به تكون رحلتها. تعرّج الفلسفة على تاريخها و على التّاريخ وتتعرج عنهم وتعرّج على العالم وعلى الإنسان وتتعرج عنهما و ما تعريجها و إنعراجها غير عَرَجها الذي هو ميلانها و إنحرافها و إنعطافها و أَمْتَها و حَوَلَها و إلتباسها أي جملة حركات مشيها التي لولاها لكانت كجسم رائد الفضاء، «جسما بإمكانه أن ينفتح و أن ينغلق دون أن يكون له ثقل و دون أن يضغط على أيّ شيء»[1]. فالعرج هنا كالإعتماد أو الميْل[2] «اللّذيْن هما كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة إلى جهة ما»[3]، مُدافعةً كائنة في الجسم لا تنفكّ عنه حين حركته و غائبة منه إن هو تمكّن من حيّزه و عاوق بذلك التّمكّنِ الخروجَ من المكان الذي سكن فيه. والأمر في عرج الفلسفة كالأمر في «الحلقة المتجاذَبة بين المتصارعين لكلّ واحد من المتجاذبين في جذبها قوّةٌ مقاومةٌ لقوّة الآخر وليس إذا غلب أحدهما فجذبها نحوه تكون قد خلت من قوّة جذب الآخر بل تلك القوّة موجودة مقهورة فلولاها لما إحتاج الآخر إلى كلّ ذلك الجذب»[4].

إذن ما قد يبدو من سكون الفلسفة أو إطمئنانها ليس حصولا قارّا مستكمَلا بل ذلك بعض خــؤُورِها و كَلالِها و إنفساخ هِمّة العصرإذا لم يكن حمّالا لقوّةِ تــغــيُّر الحال أمّا ما به يكون الفيلسوف فيلسوفا والفلسفة فلسفــة فإنّما هو العرج ذلك أنّ «عرج الفيلسوف هو فضيلته»[5] و «لا فائدة من الإعتراض على أنّ الفلسفة تعرُج»[6]. لاجدوى الإعتراض على عرج الفيلسوف والفلسفة يشهد لها فعل التفلسف ذاته من حيث هو فعل رغبة في المعنى و في التحرّر. و إذا كانت هذه الرّغبة للنّاس بماهم ناس أي أنّها دائمة الوجود والجميع يخضعون

---

1 J.Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », in *Les temps Modernes n°184-185*, 1961, p 246

2 المــيْلُ هو التّــعبير العربيّ عن الأمبيــتوس (Impetus) أو «القــوّة المستفادة» (force dérivée) سواء كانت تلك القوّة هي التي يستفيدها المقذوف من القاذف أو كانت قوّة تحمل الأجسام المتحرّكــة حركة طبيعيّة بإتّــجاه مواضعها المخصوصــة. (أنــظر في تاريخ هذا المفهوم Alexandre Koyré, Etudes Galiléennes, éd. Hermann, Paris 1968 (1ère éd ,1966), pp. 47-60 ولتفاصيل أكثر: Shlomo Pines, *The collected works of Shlomo Pines*, Volume II. *Studies in arabic versions of greek texts and in mediaeval science*, The Magnes Press, The hebrew university, Jérusalem 1986, pp. 394-422).

3 ابن سينـــا، الحدود، ضمن عبد الأمير الأعســم **المصطلح الفلسفيّ عند العرب**، مرجع مذكور ص 287.

4 أبو البركات البغدادي، المعتــبر في الحكمة ،ج II ص 100 ذكــره د. ياسين خليل، **العلوم الطبيعية عند العــرب**، طبع جــامعة بغداد 1980، ص184

5 Merleau-Ponty, EP, p. 61

6 نفس المصدر ص 59

تسنويها إلى حدّ أنه يمكن تعريف الإنسان بها[1] فلعلّه «من بين النّاس وحدهم الفلاسفة أخذوا الرّغبة مأخذ الجدّ. الفيلسوف يعيش بالرّغبة و يذكّر معناها و يرفض ترك بحثه الذي لا يشبع بـضيع في إشـباعات وهميـّة»[2]. فالرّغبـة إذن لا تبحث عن إشباعات وهمية حتى و إن بقيت دون إشباع لأنّها ليست مجرّد عوز أو حاجة نلبّيها. الحاجة ضرورية و لا ريب و ليس بإمكاننا القول مثلا عن شعب يجوع إنّه يرغب في التغذي و إنّما هو في حاجة إلى الغذاء و إذن كأنّه لا معنى لإشباع الرّغبة دون التوصّل قبل ذلك إلى إنسانية متحرّرة من الحاجة[3]. إلاّ أنّه إذا كانت الحاجة ترتبط بظروف الوجود وبالشـروط المادّية والتاريخيّة للبنى الإجتماعية وترتبط دائما بالأنا فإنّ الرّغبة بقدر ما تسحب الآخر إليها بقدر ما تتّجه إليه إلى حدّ قبولها الإنسحاب من أمامه وهي ليست خاضعة لا لقانون التّبادل ولا للمجال الثقافي ولا للبنى الأوّليّة للقرابة ولا للنّماذج التّشريعية[4] و لا لآلية القوانين الطبيعيّة[5] ولا هي تَلّةٌ بما لا يمكن تحقيقه حتى و إن كانت «الرّغبة تريد أن تظلّ دائما رغبة»[6]. فتباعد الموضوع المرغوب فيه ليس دليل إستحالته بل تباعده من تبعيده حتى تبصر الفلسفـة معناه إذ الفلسفة «يضجرها ماهو قائم، و بماهي تعبير فإنّها لا تتحقّق إلاّ بتخلـّيها عن مطابقة المعبَّر عنه و بتبعيده عنها لترى معناه»[7].

في الفلسفة كما في الرّسم يحتاج الأمر إلى تبعيد المشهد أو إتـّخاذ مسافة منه لنتمكّن من رؤيته و إلاّ إرتدّ القربُ عمى. فرغبة الفيلسوف كما رغبة الرّسّام تلتقيان في رغبة الإبصار أو في ما يمكن إعتباره «إيروسيّة العين». هذه الإيروسيّة هي التي تبعّد و تقرّب و هي التي يتقاطع فيها الدّاخل و الخارج و هي التي تحمل الذات إلى ماوراء ذاتها و هي التي

---

[1] Spinoza, *Ethique* ، مرجع مذكور، الكتاب الثالث، حاشيـة القضية IX، و كذلك الكتاب الرابع برهنة القضية XVIII.

[2] F.Alquié, *Signification de la philosophie*, Hachette, Paris 1971, p. 200

[3] أنظر : F. Rossi-Landi, "Sur l'argent linguistique" in *Psychanalyse et politique* مرجع مذكور صص 120 – 121

[4] A. Verdiglione « La matière non-sémiotisable », in *Psychanalyse et politique* ، مرجع مذكور ص 217

[5] «علينا أن نعترف دون شـك أن الحيـاء و الرّغبة و الحبّ بشكل عامّ، لها دلالـة ميتافيزيقية أي أنّها غير قابلة للفهم إذا ما نحن تناولنا الإنسان كلّه كآلة محكومة بقوانين طبيعيّة أو حتّى كـ "حزمة من الغرائز" وأنّها تهمّ الإنسان كوعي وكحريّة" (PhP, p 194).

[6] Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809* ، مرجع مذكور، ص 217

[7] Merleau-Ponty, OE, p. 59

تجعل الخروج من الذات دخولا إليها[1]، ذاتا تعيش رغبتها و تحقــقها مأساويًا. مأساوية الرّغبة تُحمل هنا على وجهيْن : على أنّ المأســاويّ هو المفتوح الذي تتصارع فيه الأضداد و لا إنتهاء فيه إلى شميــلة و على أنّه المُمَسْرَح الذي كثيرا ما ينسى فيه المتفرّج أنه موضوع فُرْجَة. فالرّغبة إذن ليست تعبيرا عن لانهائية المشاريع و بالتالي عن حرّية مطلقة أو عن «إرادة تريد فيها الذات بشكل غير محدّد»[2] فذلك هو الوهن و العجز عن الرّغبة أو هو عدم قدرتها على التحقّق. لكن من ناحية ثانية ليست الرّغبة نزوعا إلى المحافظــة على الهويّة و حسب بل هي إلى ذلك نزوع إلى المغايرة و التحوّل و «سعيد جدّا هو من يزال يحتفظ برغبة و تَوق، بإمكانه مواصلة هذا المرور الأبديّ من الرّغبة إلى تحقيقها و من هذا التّحقيق إلى رغبة جديدة»[3] لأنّ الكائن الذي يظلّ هوهو مساويا لذاتــه هو كائن لا رغبة له. فالرّغبة إنبساط و سعي و جهد و نُقلة وإتّجاهية ونزوع عنيد مُعادٍ للإختزال و التّماثل مع ما في ذلك من خطر المجازفة و إمكانات الإخفاق و تلك جميعها سمات للحرّية و للمعنى[4].

هذه الحركة المضاعَفة للرّغبة و هذا الحَوَل و هذه البينيّة وهذه المعكوسية و هذا الذي به تجذب الذات كلّ شيء إليها في نفس الآن الذي تنزاح فيه عن ذاتها لتنفتح للعالَم و للآخرين، كلّ ذلك هو العَرَج الذي ليس للفيلسوف وحده بل هو العرج الذي في كلّ إنسان

---

1 «ألــيْسَ في الرّغبة بــُعْدَ يستحثــّنا على إعتبار الرّغبة هي هذا الذي فينا يخلّصنا من محدوديّتنا ويحملنا إلى ما وراء ذواتنا، ألاَ توفّر الرّغبة الحجّة على أن الإنسان ليس إنسانا وحسب بل هو أيضا شيء آخر؟...

في الكلمة الألمانية Sehnsucht (= الرّغبة) توجد لفظة ...Sucht التي تعني أصليا -وحتّى اليوم- المرض والوباء الذي يسعى إلى الانتشار... ثمّة إذن في الرّغبة حركية مضاعفة بل **وتناقضية**: الميل إلى الخروج من الذات والإنبساط في الخارج ولكن أيضا الميل إلى الرّجوع إلى الوراء والعودة إلى الذات"

(Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809*) مرجع مذكور ص 216 (التشديد من عند هيدغر)).

2 (Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809*) مرجع مذكور ص 217.

3 A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation* ، مرجع مذكور ص 216.

4 "في التعريف الهوسرلي للوعي كقصدية نجد في l'intentio معنى intendo أي السّعي في اتّجاه ما والتّوجه نحو. وبالمثل l'appetitus الشهير الذي هو عند سبينوزا "ليس شيئا آخر غير ماهيّة الإنسان".هو أوّلا مثل l'appetitio نقلة وهو الفعل الاتّجاهي تماما للاقتراب من والبحث عن الوصول إلى...أخيرا يجب أن نلاحظ هنا خاصّة أنّ الإخفاق والاتجاهية ليسا إلا واحدا... وأنّه ثمّة معنى عندما يكون ثمّة اخفاق... أن ندرك ونرغب ونريد وننزع إلى، معناه أن نتخلّص من الثبات... وأن نقيم بعنف إنحرافا ولا تناظرا بفتح المرء سبيلا عبر الأطراف باتجاه الخارج وباتجاه آخر وباقتحام المخاطر والمغامرة وبالإتّجاه نحو شيء ما يكون في نفس الآن خارجا وغيّرا"(J.R. de Renéville, *Itinéraire du sens* ، مرجع مذكور صص 117-118).

حتى و إنْ ظلّ صامتا إذ «بصمت يَسَعُها الإنسان مفارقات الفلسفة»[1]. فهُوَّةُ العرج الميتافيزيقيّ التي تواجه الذات هي بدْءا هوّة المسافة بين النّرجسية و الغيريّة و هي مسافة لا تُعبّر على الشاكلة الهيغلية حيث الآخر عدوّي و حيث لا تلتقي الذات بذاتها إلا بمواجهة الآخر وحيث تهدف الرّغبة إلى الإستحواذ أو هي «رغبةُ رغبــة» وفق عبارة كوجاف[2]. لكن الإستحواذ «رَذْبٌ بما أنّه في اللّحظة التي تعترف فيها رغبة الآخر بقيمتي لم يعد الآخر هو الشّخص الذي كنت أودّ أن يُعتـَـرَف بي من طرفه، فهو كائن مفتون وفاقد للحرّية»[3]. و إذن ما به تُعبّر تلك المسافة هو تعاكس حركتين في الذات المجسّدة بهما تطوّق وتنفتح جاذبة-نابذة في نفس الآن. فالمونادة لا تنغلق على رغبتها بل تتشظّى و ذلك التشظّي يُسكنُها العالَم و يَـوْيِّنُها في لحمه للإلتقاء بغيرها من الرّغبات التي لم تتسـيّج و في نسيج هذا الإلتقاء يكون التّعبير هو الجسر الواصل-الفاصل بين الذوات المجسّدة التي كل منها مُنْــهَمٌّ بأن «يكون خارجَ داخلِه و داخلَ خارجِه و مُذاك فإن الحركة واللّمس و الرّؤية منقدرة على الآخر و على ذاتها إنّما تصعد إلى منبعها و في عمل الرّغبــة الدّؤوب و الصّامت تبدأ مفارقــة التّعبير»[4].

عمل الرّغبة الصّامت هذا هو الذي يمكّننا من تفهّم معنـــى وجود ما يوجد ومعنى وجود الإنسان ذاته في التّعبير الذي به ينفصل عن الطّبيعة و يتجذر فيها في نفس الآن. فبلغته يعبّر الإنسان عن رغبته التي منها تتأتّى لغته. و إذا كانت اللّغة تُشبِعُ الرّغبة فإنّها تعمقها في ذات الآن وتلك هي «مفارقة التّعبير» حيث ما به نخرج عن التّطابق والتّماثل والسّكون هو الذي به نرغب في الإلــتقاء والتّواصل والحوار وما به نريد و نخاطر و نتحرّر هو ما به نـــقبِل على ذواتنا وعلى الآخرين و على «نثر العـــالم». هي ذي بعض وجوه العرج التي يدعونا مرلو-بونتي إلى فهمها من خلال الرّغبة التي تمكّن من فهم كيفية الوجود[5] و من خلال «التّجربة الشّبقية» و سؤالها الصّامت و الدّائب للعالَم[6]. فالتوجّه إلى هذه التّجربة

---

1 Merleau-Ponty, EP, p. 63

2 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1976, p 497

3 Merleau-Ponty, Ph P, p. 194

4 Merleau-Ponty, VI, p. 189

5 "لنبحثْ عن رؤية كيف أن موضوعا أو كائنا يبدأ في الوجود بالنسبة إلينا من خلال الرّغبة أو خلال الحب وبذلك سنفهم بشكل أفضل كيف أنّ موضوعات وكائنات بإمكانها أو توجد بشكل عام" (PhP . P180)

6 في تحليله لما يمكن أن يدخل على "التجربة الشّبقية" من اضطرابات وما ينتج عن ذلك من انخرام في العلاقة بالعالم يذهب مرلو-بونتي إلى أنّ الاضطرابات الحركية تفقد المريض البنية الشّبقية للإدراك الحسّي ويصبح عديم القدرة على وضع ذاته في وضع شبقيّ وينعدم عنده القصد ودلالة الإشباع ويكفّ المريض "عن توجيه هذا السّؤال الصامت والذي هو الجنسانية السّويّة إلى المحيط" (انظر PhP,pp 182-183)

الشّبقية هو التّوجّه إلى المادّيات العارية التي هي أجساد تتلاقـــى -بما في ذلك أجساد العالَم و التّاريخ و الفلسفة- و«تسبح في الكينونة»[1] أو في الرّغبة متساندة و غير تائهة، أنانيّة و لكنها إيثارية، خفيفة و لكنّها صلبة، متخفّفة من أثقال الإبتسَارات وعائدة إلى طفولتـــها لا عودة الحنين إلى ما حُرِمْنا منه بل هي عودة كعودة الطّفل النّيتشيّ الذي تحـــرّر من أسد الفاعلية المحض تحرُّر هذا الأخير من جَمَل الإنفعالية المحض. هو ذا «قانون الرّغبة الذي لا قانون له»[2] لا لأنّ الرّغبة فوضى و شواش وحرّية تامّة العراء بل لأنّها ساذجة و مباشرة ولغتها لغة جسدية صامتة و سابقة على بناءات الذهن و على تقويمات الوعي[3]. إنّها «الأمّ الرّائعة للمعرفة»[4] كمـــا يقول شـــلنغ مع ما في الأمومة من دلالات الخصب و الحنوّ و ظلمة الرّحم و وَجَع الولادة لكن مع ما تحمله صورة «الأمّ السّيّئة» أيضا من دلالات الحرمان و الخصاء التي يمثلها الفِطام و لذلك «إذا كانت الرّغبـــة أساسيـــا قصدا إلى التناغم فإنّها أيضا و بشكل لا ينفكّ عن ذلك تجربـــة خيبة أمل»[5] و من هنا بعدُها الإتيقيّ أيضا و ليس المعرفيّ و حسب. فالرّغبة تمنع الأنانية من الإلتقاء بذاتها و تفتح الذات على الإنهمام بالآخر لتجد ذاتها فيه و بذلك تلتغي ثنائية التّبعية و الإستقلالية إلتغاء ثنائـية الهوية و الغيرية لأن هذه التجريدات ليست هي ما يشرط الرّغبة بل هي ما يعمل كفرق في الرّغبة. فكأنّه ثمّة معنى غير مفهوميّ أو «عقد طبيعيّ» ينبني عليه «العـــقد الإجتماعيّ» الذي كثيرا ما يعمل على إلغائه و سواء تمكّن من ذلك أم لم يتمكّن فإنّ المفارقة باقية في العقدين جميعا : أن لا يهلك نرسيس من فرط تأمّله ذاته و أن لا ينطلق مطاردا الآخر حتى الإستعباد أو الموت.

تلك هي المفارقة الإتيقية التي تقولها الرّغبة في فلسفة مرلو-بونتي، رغبة عاملة و غير مكتملة تستثمر ذاتها في ديناميّة الـــزّمن علامة على معنى غير عاطل و على حرّية يُخجلها أن تكون إرادة هيمنة وعلى فلسفة لا تتحدّث عن الرّغبة وحسب بل تدفعها الرّغبة إلى الحديث ولذلك يتحدّث مرلو-بونتي عن عرج الفلسفة أي عن إبتدائها المستمرّ وعودتها على ذاتها و إنشغالهـــا بالفعل و بالزمنية وتمكّنها المتحرك في تقاطع المسالك.

---

1 Merleau-Ponty, VI, p. 189

2 M. Foucault, Les mots et les choses ، مرجع مذكور ص 222

3 الإدراك الشّبقي ليس وعيا يقصد إلى موضوع، إنّه من خلال الجسد يقصد جسدا آخر، إنّه يتمّ في العالم وليس في وعي ما... ثمّة تفهّم شبقيّ ليس هو من مجال الذهن بما أنّ الذهن يفهم بإدراك تجربة في ظلّ فكرة تفهم الرّغبة دون تبصّر بربط جسد بجسد" (PhP, p 183) .

4 Schelling, *La liberté humaine* ، مرجع مذكور ص 119.

5 R. Barbaras, *De l'être du phénomène* ، مرجع مذكور ص 311

عرج الفلسفة هو مأساويها و إنّ الفلسفة لـ«مأساوية بما أنّها تحمل نقيضها في ذاتها»[1] على أن المأساة ليست إمتياز الفيلسوف وإنما هي أيضا للإنسان الذي تشقّه التناقضات شأنه شأن الفيلسوف[2] ولا يسلّمان بالتـخلّي عنها في صلب الفعل ذاته فـ«كلاهما يفكّر في الحقيقة ضمن الحدث»[3] و الإمتياز الوحيد للفيلسوف – و ماهو بالهيّن – هو أنّه «الإنسان الذي يستيقظ و يتـكلّم»[4]. و ما يقظته صحوة من غفلة أو من وعي نائم أو من وجودٍ خدِرٍ و ما كلامه بشارة بالآتي و نبوءة بالمستقبل و إختيارٌ حرٌّ لتعبير معقول و إنّما يقظته و كلامه غربة عن أسوار المعارف و السلطات و إنفتاح على غرابة الثـمّـة. غربـة الفيلسوف قالتها كل الفلسفات و عبّر عنها كلّ الفلاسفة من سقراط إلى ديـلوز، و مع ذلك لم تمنع هذه الغـربة لا الفلسفـة و لا الفيلسوف من سكنـى «المديـنة» و من معاشرة النـاس بل و من الإهتمام حتى بالتجربـة اليومية و من توطـين الفيلسوف خـطابـه في «التجربـة الملأى بالمفارقات [و من] التثبـت المتجدّد دومـا من العمل التنازعـيّ للبيذاتـية الإنسانية»[5]. فليست الغربـة تعلـة هروب أو يـأس أو طلب للسّـلامة لا يبقـى معها للفيلسوف إلاّ أن يسند ظهـره إلى بساط الإستقالـة لينـام و إنّما الغربـة هي محافظـة الفلسفة و الفيلسوف على هذه المسافـة الخفيّة بينهما و بين معارف العصر و سلطاته، مسـافـةً ينسلها الفكر تهكّـما و سخريـة هما عين التحرّر الذي يعيد للفلسفـة قدرتها الصـدّامية و للغتـها قدرتها الإبداعية و لسؤالـها فضيلة جسارته دون أن تزعـم الفلسفة لذاتها سلطـانا و دون أن تحول سؤالها إلى تـأكيد يتجاوز، الفكر في مسيرته الظـافرة[6] و دون أن تخون صمت العالـم المتفجـر[7] و دون التلفـت عن عجيبـة طلوع الموجودات أو نـجمها و عن

[1] Merleau-Ponty, EP, p. 59

[2] الإختلاف ليس بين الإنسان والفيلسوف وإنّما هو "في الإنسان عينه، إختلاف الذي يفهم عن الذي يختار وكلّ امرىء هاهنا منقسم إنقسام الفيلسوف" (EP, p 60 (صص 97-98 من تعريب محمد محجوب).

[3] Merleau-Ponty, EP, p. 63 (ص 100 من تعريب محمد محجوب)

[4] نفس المصدر ونفس الصفحة

[5] Merleau-Ponty, SNS, p. 171

[6] "إذا كانت الفلسفات في مجموعها هي سؤال فإن الفكر التساؤلي الذي يجعلها تتكلّم لا يُتجاوز بما سيأتي لاحقا" (VI, p.253 (التشديد من عند مرلو-بونتي)).

[7] "الخطاب الفلسفيّ هو ممكن (un possible) دون سلطة. لذلك ولئلاّ يخون الفيلسوف كثيرا خطاب العالَم – هذا الصمت العامر – فإنّه يقصي التأكيد من خطابه الخاص ويصبح سائلا وبهلوانا معلّقا على حبل اللّغة" .P Hodard, *Le je et les dessous du je*، مرجع مذكور ص 69)

تعاليــها و غرابتهـــا الأصلــيِيــنْ»[1] و دون أن تحرص على الدّخــول في الســيّاق التاريخيّ إذ شأن الفلسفـــة كشأن الأثــر الفنـــيّ «بإمكــانه أن يثير من الأفكــار أكثر من تلك التي «يحتويها» و أن يظــلّ له معنى خارج سياقـــه التّارخيّ بل إنّـــه لا معنـــى له إلاّ خارج هذا السّـــياق»[2].

أليـــس في هذه الإشارة إلى ما به تكون الفلسفة أثرا فنّيا و به يكون الفيلسوف فنــّانا ما به تكون المعرفة إبداعا و ما به يقع الخروج عن تصنيف الأجناس والوظائف و عن خلوص الفلسفـــة و تخلّصها ممـــّا أعتُبِرَ لمدّة طويلة صيرورة دَنِسة؟ أليس في هذه القرابـــة صيغة أخـــرى للتّفلــسف لم يكن هيغـــل قد رأى فيها غير هـــَجانـــَة فكر إنشاءاته «حائرة، لا هي شعـــر و لا هي فلسفـــة»[3]؟ صيغـــة التّفلسف الأخرى هذه لا تتشـــبّث بموقـــع ولادتها و لا تحرص على أن تُدفـــَنَ فيه أيضـــا. فـــــ«الفلسفـــة في بيتها حيثمـــا كانت»[4] و إنّـــها لسذاجة أن تواصل الفلسفة حلمهـــا بماهو محض وأن لا تعترف بآخَرِها الذي هو اللافلسفيّ. فالأمر يتعلـــّق إذن بعلاقة الفلسفة بخارجهـــا و بالخارج و إنّ «الفلسفـــة الحقيقيـــة تهزأ من الفلسفـــة، إنّها لافـــــلسفة»[5]. لكن أن تكون الفلسفة في بيتها حيثما كانت فليس في ذلك ما به تبحث الفلسفة عن التنفّذ إذ لو فعلت لكان ذلك منها إنعـــدام جدارة و أنْ تكون الفلسفة الحقّ هي اللافـــــلسفة فليس في ذلك تخلـــّيا عمّـــا يشكّل تاريخها و أنْ تكون الفلسفة «لافلسفـــة بوفاتها لما نحـــــياه»[6] فليس في ذلك زواجا سعيدا بينها و بين الواقع وإنّما كلّ حالاتها تلك هي تَغذّيها من الأطعمة السرّية للفكر و التي لا يودّ الفكر أن يبوح بها. على أنّ تَوَزُّع الفلسفة في تلك الأغذيـــة لا نتأذّى منه لا «إلى معرفة كلّ شيء [وضعوية جديدة] و

---

1 Merleau-Ponty, SNS, p. 171

2 Merleau-Ponty, VI, p. 253

3 Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* ، مرجع مذكور، الجزء الأوّل، ص 58 من ترجمة هيبوليت، ص 124 من ترجمة جارزيك ولبريار.

4 Merleau-Ponty, S, p. 199 ; EP, p. 198. لم تعد الفلسفة إهتماما مقصورا على المقولات والكلّيات والجواهر والأعراض ولا على المونادة والكوناتوس والذات والصّفات بل هي أيضا في حياة البسطاء وفي مهارات العلم وفي مشكلات الحضارات "الهمجية" وفي الأدب كما في كلّ مناحي الحياة المعقدة (انظر EP, p198, S,p 199)

5 Merleau-Ponty, CC, p. 275

6 نفس المصدر، ص 278

لا إلى اليأس»[1] من كلّ شيء إذ في كلتا الحالتين خسران لما يدفع إلى التـفلسف و يحثّ عليه إمّا بتسييجه و إمّا بتطليقه.

إصرار الفلسفة على العودة ممّا ترتاده بأسئلة أعمـق و أخصب و إنغراسها في اللافلسفيّ و في الغيرفلسفيّ و تيقـظهـا لذاتها سؤالا يُفلسِف الحياة و لا يجعل من «الحقيقـة أفيُونَ الفكر»[2] هي ما يوقظ الفلسفة و ما يجعل الفيلسوف متنبّها إلى ما منه يدخل المعنى و الحرّيـة أي السّـوالب و الثـغرات و النـواقص و الحاجات و الرّغـبات و كلّ المتاهات و الدّوّامات و الإلتباسات التي تُفسد على الصّنافات و الثنائيات سلمها. فالفيلسوف «مبتدئ دائم»[3] و لا فلسفة لديه. فلا هو يعتقـد في ما يسلـّم به الآخرون نهائيا و لا الفلسفـة تتظنـّن على نفسها بإكتمالها في ما وصلت إليه من حـق[4]. فلو سكن الفيلسوف إلى فلسفة يحسبها قلـعةً تتكسـّر عليها أمواج العالـَم لما بقي فيه إنهمام يحرّكه و لا إنشغال يستنهـضه و لا رغبة تثري مفاعيلها فيه ليتحرّر من عبء الإبتسارات ولتظلّ الفلسفـة عنده «تجربة متجدّدة لذات بدايتهـا، متمثـلة كلّها في وصف هذه البداية. و في النهاية يكون التفكّر الجذريّ وعيا بتبعيّته الخاصّة إزاء حياة عفوية هي وضعه البدئي و الدّائم و النّهائي»[5]. فـخطاب الفلسفـة إذن يقول الوجود وَ وُجودَ الذات المتفلسفة في ذات الآن لا لأنّ الذات تقول إستيهاماتها و لا لأنّها تأمر اللّغة فتطيعها و لا لأنّها تصوغ معـارف واثقة من ذاتها و لكن لأنّ الذات تقول أبعادها المرئية واللامرئية في الزمان و في المكان. فـ«مركز الفلسفة لم يعد ذاتية متعالية مستقلّة، كائنة في كلّ مكان و في لامكان، إنّه يوجد في البدء الدّائم للتـفكير، في هذه النقـطة أين تعود حياة فردية بالتّفكير على ذاتها»[6]. مُعاوَدَةُ التفكير وعودة الفكر على ذاته و ليس إليها و تبوّرُه في نقطة التيقّظ النابتة في العالَم و التّعبير عن ذلك التيقـّظ هي التعبير عن معنى لم يُدوَّن و عن تاريخ لم يكتمل وعن فعل غير ناجز و عن فكر لا يتعشـّق الفرجـة.

---

1 نفس المصدر ونفس الصفحة

2 Henri Lefebvre, *Qu'est-ce que penser* ? Publisud, Paris 1985, p 103

3 Merleau-Ponty, PhP, p.IX

4 أن يكون الفيلسوف مبتدئا بإستمرار فـ"ذلك يعني أنّه لا يسلّم نهائيا بما يعتقد النّاس أو العلماء أنّهم يعرفونه. ذلك يعني أيضا أن ليس للفلسفة ذاتها أن تعتبر ذاتها منتهية في ما توصّلت إلى قوله من حق" (PhP, p.IX)

5 نفس المصدر ونفس الصفحة

6 نفس المصدر ص 75-76

مطلب الفلسفة إذن هو «أن لا نُمارس الفلسفة و حسب و إنّما أن ندرك كذلك التّغيير الذي تحمله معها إلى مشهد العالم و إلى وجودنــا»[1]. هذا الذي يقوله مرلو-بونتـي ليس أمنية بل هو تجاسر الفيلسوف على تأكـيد ثقته بقدرة الفيلسوف على التأثير وبقدرة الفلسفة على التّغيير أيًّا كانت لجاجة الأصوات التي تعلن تجاوزها أو نهايتها أو خواءَها. فالفلسفة مع مرلو-بونتــي لم تعد مُــغْرمــة بالنــسيان و لا بما توارى و حجبــه الزّمن و حتّى المرئي عندها ليس وسيلة بها تصل إلى اللامرئيّ بل اللامرئيّ ذاتــُـه قائم و المرئيّ و ما عاد للفلسفة أن تتمنّى فيُحزنها أن لا تجد في السّطح ما غمرته الأعماق[2] لأنّ العمق كائن و السّطحَ و العلاقة بينهما ليست علاقة سببيّة بل هي علاقة تعبيريّة شأن ماهي العلاقــة بين الذات المتفلسفة و رغبتها وشأن ما هي العلاقة بين الفلسفة و العالَم. فــالذات تحملها رغبتها باتّجاه معنى يرتسم في «علامات» الوجود والتاريخ و العالَم و الفلسفة بعَرَجها لا هي مجرّد إنعكاس للعالَم و لا هي تطليق له. فــ«الفعل الفلسفيّ الأوّل إذن هو الرّجوع إلى العالم المعيــش فيما تحت العالم الموضوعيّ»[3] رجوعا يمكّن من فهم العالم الموضوعيّ ذاته ومن الإلتقاء بعينية الموجودات و بحيويّة التّجربة وبتاريخية الذات في عقدة روابطها مع الآخرين ومع الأشياء ومن «إحباط الحيلة التي ينســى بها الإدراك ذاتَه كواقعة وكإدراك لصالح الموضوع الذي يمدّنا به و لصالح التراث العقلانيّ الذي يؤسّس له»[4]. بهذا المعنى تكون الفلسفة هي علم الماقبل علم لأنّ «تعريف الفلسفة يتضمّن بلورة للتعبيــر الفلسفيّ ذاته... وكأنّ الفلسفة تجنح إلى عكس الموجود، و كأنّها علم الماقبل علم و التعبير عمّا يسبق التعبير و يسنده من خَلف»[5] و هي العلم الصّارم لأنّها «قراءة المعنى التي تصل إلى آخر مداها، إنّها علم صحيح و العلم الصّحيح الوحيد لأنّها هي الوحيدة التي تبذل قصارى الجهد لتعرف ماهي الطّبيعة و التاريخ و العالم و الكينونة»[6].

---

1 نفس المصدر ص 75

2 "التمنّي (le desiderium) هو تحديدا الإنفصال بين الوجه والقفا والحزن على أن لا نجد في السّطح غير ضياع أو عوز ما كنّا نطلبه من الأعماق" (J.L Nancy, *Le [illegible] du monde*، مرجع مذكور ص 73 هامش عـــدد 1)

3 Merleau-Ponty, PhP, p.69

4 نفس المصدر ونفس الصفحة

5 Merleau-Ponty, VI, p.221 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

6 نفس المصدر، ص 146 (التشديد من عند مرلو-بونتي)

لعلّ الإشكال كلّه في طبيعة هذه المعرفة الفلسفية. فالمعرفة هنا ليست تأمّلا خارجيا يبنيه الفكر برهانيا حول الوجود أي أنّــها ليست معرفة «موضوعية» و إنما هي معرفة «تكوينيـــة» و هي أرقى من البرهان لأنّها ليست سليلة الفكر و إنّما هي حالّة فيه بالأصل. فكل فكر يتطوّر على قاعدة معرفة إدراكية ينخرط فيها الإنسان كلّه و يحضر فيها الفكر حضورا حيّا في هذا الكائن المعنيّ بمعنى حياته في العالم. إذن «من حيث هي «أصل» كلّ معرفة، سواء كانت معرفة ماقبل علمية أو وضعية و علمية و سواء تعلــّقت بالأشياء و الأعداد و بتشكيلات المعاني المنطقية أو بمعنى الحياة الإنسانية و بمعنى الثقافة و الألوهة إلخ، فإنّ الفلسفة هي حركة حيويّة للإنسان... و ليس لها أبدا خاصّية صيغة وجود «فكريّ محض»»[1]. فالفلسفة هنا بماهي فينومينولوجيا لا تزعم بداية جذريـــة شأن ما دأب على ذلك التقليد الفلسفي و التّفلسف لا يتمّ من عدم أو من إحداث فراغ تقيم فيه الفلسفة النّاشئة عمارتها بل هو يتمّ على أساس من مفترض هو «الثّمّة» و هو مفترض غير مبنيّ بل هو القبليّ المادّي الذي يعمل فيه الفكر و يصارعه و يتحمّل مسؤولية تكوّنيـــّة معناه بل و يعمل على بلورة ذلك المعنى و على الإنفتال جهتَه. إذن «بعيدا عن أن تبدو لنا الفلســـفة كتكرار نافل للحياة فإنّها بالنسبة إلينا على العكس من ذلك، الحجّة التي من دونها يمكن للحياة أن تتبدّد في جهل ذاتها أو في الشّواش. لكنّ ذلك لا يعني أنّه على التفكير أن يستند إلى ذاته أوْ أنْ يتصنّع الجهل بأصوله فهو إنّما يتملّص من مهمّته بتهرّبه من الصّعوبات»[2]. بصيغة أخرى، كما مفترض الفكر هو «الثّمّة» فإنّ مفترض الفينومينولوجيا هو الإدراك الحسّي حيث تمفصلات الجسد مع العالم ومع أجساد الآخرين ومع الرّغبة و اللاوعي والتاريخ. وهكذا ليس للفكر و لا للفلسفة أن يكتفيا بذاتيهما. فالدّلالات التي تعرّيها الفلسفة وتبلورها تستند و لا ريب إلى أفعال التفكير ولكن هذه عائدة بدورها إلى الوجود الخام الذي يوفّر ضمانة الدّلالات.

المجال الذي تفتحه الفلسفة بالتّساؤل هو مجـــال سابق عليها وهي تسائله وتسائل علاقتها به و كأنّه بعيد عنها مع أنّه هو قبليُّها الأساسيّ. هو ذا مرّة أخرى صراع الحرّية و الحتمية الذي لا يدخل على الفلسفـــة من خارجها بل هو من صميم كيانها تدافعا و إقبالا تعشيقيّا بينها و بين الوجود. أنْ تتبني الفلسفة على هذا القبليّ ليس هو أن تكرّره تصوّريّا بل هو أن تقول حركته وتوتّــره وصخبه و محَنه وأن تقصّ «كارثة» معناه و أزمته و ترحّــله و أن تقيم معه علاقة حواريّة و أن تتابع إعضال «علاماتـــ»ــه و ذلك هو ما

---

[1] E. Fink, *De la phénoménologie*، مرجع مذكور ص 216 ، (التشديد من عند فنك)

[2] Merleau-Ponty, PP, p.56

يخلّص الفلسفة من جاهزية النّماذج و مطلقية الأنساق و تماثلية الرّؤى كما من الثنائيات و البدائل وإميّات الدّاخل والخارج و الذات واللاذات[1] والفلسفة والحياة. فـ«الفلســفة في كلّ مكان حتى في «الوقائع» و ليس لها في أيّ مكان مجال تكون فيه محصّنة من عدوى الحياة»[2]. فكما الجسد، هاهو جسد الفلسفة كالرّقعاء، خارج كلّ المواقع و لكنّه في جميعها لا يتجرّد إلاّ إذا مرّ بما هو عينيّ و إلاّ من أين يأتي الفلسفةَ العَرَجُ لو كانت مُنبَتّة عن منابتها من ناحية أو كانت سجينة حتمية الموجود من ناحية ثانية؟ فـ«بين العالم المعيش بماهو الكينونة الكلّية و بين الفلسفة بماهي أقصى ما يُنتجه العالم لا وجود لنزاع أو تناقض : إنّها هي التي تعرّيه»[3] و هو لا يختزلها و لا يسيّجها و لا يُجبرها على أن تكون مجرّد إنعكاس له. فللفلسفة جدارتها التي تخصّها حتى وإنْ كانت مهمّتها هي قول ما يحدث، و ما مناعتها إلاّ من مناعة قبليّـــها المادّي الذي تتحمّله و تختبره، تفتح فيه للفكر سُبلا و تبحث في الفكر كيفية و شروط تكوّنه في هذا الذي إنفتحت فيه له السّبُل « و لن تكون الفلسفة هي الفلسفة إلاّ إذا رفضت تبسيطات عالم ذي مدخل واحد كما تبسيطات عالم ذي مداخل متعدّدة ميسورة جميعها للفيلسوف. إنّها تقوم كما الإنسان الطبيعيّ في النـقطة التي يتمّ فيها عبور الذات إلى العالم وإلى الآخر أي في تقاطع الســبُــل»[4]. فما لم تكن الفلسفة مجرّد نتاج جزئيّ للعالم و ما لم تغلّق أبوابها إزاءه فإنّ علاقتها به تظلّ علاقة حيّة و متوتّرة قربا و بُعدا، إقبالا و إدبارا، هي منه كحبل الوريد و لكنّها لا تتيه فيه فيمّحي وجهها، تنخرط فيه ليكون ثمّة معنى و تبتعد عنه لتدرك معناه، يعهد إليها بصمته الصّاخب و تتعهّد هي برفع صمته إلى جلاء معناه و إنّ الإيفاء بالعهد لعسير إلاّ أن يكون تعاهدا هو العرج الذي فيه «على المرء أن يكون قادرا على التأهّب ليكون قادرا على تعهّد حقيقيّ هو كذلك تعهّد بالحقيقـــة»[5]. لكن كيف يكون قادرا على تعهّد حقيقيّ و بالحقيقيّ من يكبّله الخوف من الحياة و من يُسيّج رغبته بـــ«المراقبة و

---

[1] "ليس لنا أن نختار بين فلسفة تستقرّ في العالم ذاته أو في الآخرين وفلسفة تستقرّ "فينا" بين فلسفة تتناول تجربتنا "من الدّاخل" وفلسفة –إذا كانت ممكنة– تحكم عليها من خارج... هذه البدائل لا تفرض ذاتها بما أنّ الذات واللاذات لعلّهما كالوجه والقفا وتجربتنا لعلّها هذا الإنفتال الذي ينزلنا بعيدا عن "ذواتنا" في الآخرين وفي الأشياء. إنّنا نتموقع كما الإنسان الطبيعيّ في ذواتنا وفي الأشياء، في ذواتنا وفي الآخرين، في النقطة التي نصبح فيها بواسطة نوع من التصالب، نحن الآخرون ونحن العالم" (VI, p 212) (التشديد من عند مرلو-بونتي).

[2] Merleau-Ponty, S, p.163

[3] Merleau-Ponty, VI, p.224

[4] نفس المصدر، ص 212

[5] Merleau-Ponty, EP,pp. 60-61

العقاب»؟ و كيف يتأهّب ليَقبل من إذا همَّ أثقلته مواجعُهُ؟ و كيف لِتَلْعَة الفكر أن تجمّع مجاري الحسّ إذا كانت كلها تقويا منهـا يتبخّر ما جُمِّع؟ وكيف للفلسفة أن تواصل حديثها عن المعنى و الحرّية و من حولها «الجحيم هو التاريخ»[1]؟

لم تزعم الفلسفة مع مرلو-بونتـي أنّها مذهب خلاصيّ و لكنها لم تتخلَّ عن الإضطلاع بالإستشكاليّ، بالمعاني المشروخة و بالحرّيات العطوبـة، بدوّامات التكوّن و التلاشي، بالتّأسيسات والمؤسّسات، بعُرْيِ الأجساد و بمادّية التّاصيل، بإنحرافات العقل و بجنون الوعي، بتشابك أنسجة الطبيعة والتاريخ، بالمعاني التي تفتحها الحياة و يقطعها الموت وبالحرّيات التي لم تنهكها إنتهاكاتها و بالإجمال بتفتيت صلابة الأضداد بما في ذلك معتادُ تضادّ الحرّية والحتمية والمعنى واللامعنى. ذلك هو بعـض عرج الفلسفة التي تتعلّم من حركتها وجهدها ما به يعرج المعنى و الحرّية، تسندهما وما عاد يخجلها أن تحيا ويسندانها و إن كانت خُطاهما غير واثقـة، تُحرّرهما من غُبن الإنتماء إلى «المواقع المُشمِسة للفكرة» ويحرّرانها من مزاعم الحكم و الإشتراع و الإكتمال. الحرّية و المعنى والفلسفة : هي تسميات مختلفة لذات الإستشكال الذي يكفّ عن أن يكون هو ذاته لحظة تعدّد أسمائه و وجوهه إذ لا مرور من السّؤال كمبدإ إلى المبدإ كثبات. فالفلسفة لا تـُختزل في تحرير الفكر و الحرّية ليست مجرّد قضيّـة فكريّة و الفلسفة ليست مجرّد «علم المعنى» و المعنى ليس مجرّد موضوع علم. هي ذي دوريّةً – و ليس دوْر – وجوه الإستشكال الثلاثـة، تعقّدا و تنوّعا و التي لها «كلّ حياتها أمامها» و هي تشـقّ الدّروب من الـرُّدُوب.

---

[1] M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Minuit, Paris 1977, p.206

الخاتمة

خـــــــاتمة

الإستشكال الذي لم تكفّ فلسفة مرلو-بونتي عن مساءلته وتجذيره وتنويع القول فيه حتى لكأنها فلسفات في فلسفة وجميعها تطلبه هو إستشكال المعنى والحرّية الذي يحرك بقيّة الأسئلة. ولعلّ جذرية هذا الإستشكال هي ما يعطي هذه الفلسفة جذريتها ذلك أنّ ««جذرية» فلسفة هي دالّة تجذير إشكالها»[1]، تُنوّع فيه القول وتستأنف فيه السّؤال وما ذلك منها إلاّ إستئنافها ذاتها في فعل الحكي أو القصّ الفلسفيّ ذاته إذ «نهاية فلسفة ما هي قصّة بدايتها»[2].

البداية والنهاية والقصُّ. أنْ تَحضُر النّهاية في البداية فذلك أمر أمّا أن تكون البداية حاضرة في النّهاية فذلك أمر آخر. حضور النّهاية في البداية هو الصّيغة المَعاديّة دينا والغائيّة -العلّية أو الجدلية- فلسفةً وفي كلتا الحالتين تستحوذ النّهاية على المسار المؤدّي إليها لأنّه ما وُجدَ إلاّ من أجلها وهي مبدؤه. أمّا حضور البداية في النّهاية، لا هو فعل وعـــي يرمّم أولى البدايات ولا هو إنقذاف في مستقبل نعوّل متفائلين على إنحلال كل إغترابتنا فيه إذ لو كان كذلك لكان بحثا عن النّقاء و«الطّهارة» في ماض لم نعشه وفي مستقبل لن نُعاصره. فبعثُ ماض سحيق يحنّط الإبطاءات الدّقيقة والمحدودة لوجودنا العينيّ ويجعل منها نُسخا مصغّرَة جدّا من تأخّر كبير هو تأخّر التاريخ الإنسانيّ عامّة على حالة ماقبل زمنية وسابقة للتاريخ «وبالمثل يحنّط المستقبل التّبشيريّ البعيدُ السّبقَ الضّئيل جدّا لوعْي على عجلة من أمره، وعيا يستبق غبطة اللحظة المقبلة أو صفاء الآن المُلحّ، إنّه كامل تاريخ الإنسانية هو الذي يحدث مبكّرا هذه المرّة، [وإذن] كل طموحات الناس سابقة لأوانها بالنسبة إلى مستقبل لن يحدث إلاّ في نهاية الأزمنة كما أنّها متأخّرة بالنسبة إلى ماض هو أكثر من ماض يعود إلى بداية الأزمنة»[1]، وبذا يعيش الإنسان بين «طهارتين» إستشباحيتيْن لا يمكن بلوغهما بما أنّ

1– E. Fink, *De la phénoménologie*، مرجع مذكور، ص 204

2– Merleau-Ponty, VI, p. 231

1– V. Jankélévitch, *Le pur et l impur*، مرجع مذكور، ص 20

معناه ليس فيه ولا في تاريخه ومبدأ فعله وبالتالي تحرّره خارج عنه وبالتالي يستحيل عليه أن يكون معاصرا لذاته.

حضور البداية في النهاية هو تذكير النّهاية ببدايتها حتى لا تتسوّر وحتى تظلّ إخفاقا وما الإخفاق عجز أو عطالة بل هو عدم إكتمال وإنفكاك عن الهويات الملآى وإرباك للماهيات السّاكنة أو هو «خطوط الرّشح» المقاومة للتدجين أو هو ما به يهرب المعنى والحرّية من ذاتيْهما مغامرةً ووجودًا مخاطرًا. فالفلسفة –كما المعنى والحرّية– تُخفق لأنّها تخفِق وإخفاقها هو إنفتاحها للعرضية وللزمنية. أن تحضُر البداية في النّهاية هو أن تتذكّر الفلسفة أنّها حادثة وأنّ زمنها هو الحاضر اللامكتمل الذي هو زمن الفعل. ألم يقل ديكارت إنّنا «غالبا ما نظلّ شديدي الجهل بما يُمارَس في زماننا إن نحن أسرفنا في حب الإطلاع على ما كان يُمارَس في القرون الماضية»[1] ؟ أن تحيا الفلسفة الزمن حاضرا فذلك لا يُلغي ما كانته وما ستكونه من جهة علاقتها بتاريخها ومن جهة تحديد إنشغالاتها ولعلّنا نقدر –في هذا الصّدد– أن نشبّه علاقة فلسفة مرلو–بونتي بتاريخ الفلسفة بعلاقة المسافر الذي يأكل من زاده ويجد مأوى –وإن كان غير آمن– في الخان الذي يأوي إليه[2]. فلا هي فلسفة كلّ همّها الإنتماء إلى تاريخ الفلسفة ولا هي فلسفة تزعم الصّدور عن تجاوز المتافيزيقا وإنهائها بل حسبها أن تكون فلسفة تباشر هذا التاريخ في إقباله وإنفتاحه وتكثّفه وتحيُّره وعدم إكتماله، تتفهّم الوجود والرّاهن وفرادة الوقائع والأحداث التي تنتمي إلى نسيج التّجربة الشمولية، تجربة تنتمي إليها الفلسفة ذاتها، فلسفة لا تتنكّر لشروط ولادتها ولا تطمع بخلود هو في تقديرها زمن الحلم وليس زمن اليقظة.

إيجازًا، تفهم فلسفة مرلو–بونتي ذاتها كفلسفة منخرطة في الصيرورة التاريخية ولذلك لا نجدهــا تتطنّن على نفسها بالصّدور عن حاجة فلسفية محض بل هي تتحرك قلِقة في علاقتها باللافلسفة وتباشر أسئلتها وسط الصّراعات في تأسيسات مرتجّة تتردّد في صميم الذاكرة وفي عينية الوقائع وفي إستحثاث الأحداث وفي معكوسيات الفعل والإنفعال وفي تعاند/تمانع القيم والغايات وفي الإضاءات المتبادلة بين النّظر والممارسة. هذه الخصائص جميعا تمنع الفلسفة من الذهول أو الخدَر أو الإغماء إزاء ما يتلبّس التاريخ كجلده من صنوف

1– R. Descartes, *Discours de la méthode*, UGE, Paris 1975, p. 33

2– ندين بهذا التّشبيه لفرنسوا راستييه الذي يتحدّث عن المعنى في تقالب وجهيْ وجوده : الذاتيّ والموضوعي مستعملا هذا المجاز : «إذا كانت الخانات الإسبانية في سالف الزمان يأكل فيها المسافر من زاده، فهو يجد فيها على أيّة حال ملاذا وإن كان غير آمن في أغلب الأحيان» (F. Rastier, *Sens et textualité*، مرجع مذكور، ص 15)

غَبْن الحرّية وإنهيار المعنى وإزاء ما يتهدّد العالَم من فقدانه فضيلته كعالَم أي ما يتهدّده من فقدان كلّ معنى ويُجبَر فيه الناس على الموت بالتّقسيط في «جحيم مكيَّف». فكيف يتيسّر بعد كلّ ذلك ومعه «للشكل النّسقيّ المحض والمعزول للفلسفة أن ينجُوَ إذا كان العالَم ذاته مهدَّدا؟ والإنسان المعاصر هل له ما يكفي من الوقت الذي به يحقّق ذاته في حكمة فلسفية مستقلّة عن الأحداث؟»[1]

يقظة الفلسفة، الحاضر هو زمنها –إذ في الماضي كما في المستقبل لاشيء يتحرك– وهو الحاضر المنشقّ على ذاته حتى لا يغرق في غيابةِ المعنى الجنائنيّ –المفقود أو الموعود– وحتّى لا تُغويه عدميّة ليست أقلّ إغراء ليستسلم لها منقادًا. فالحاضر يقوم ضدّ وعي الإحتماء ووعي الإتّقاء لكنّه ليس حاضر الحضور اللازمني الذي هو لحظة من الأبد بل هو الحاضر الذي لا تُحصى فيه البدايات والنهايات، فلا الحرّية كسب نهائيّ ولا المعنى قيمة ثابتة وإنّما تراشح العناصر وتباين الأصول هو الذي يجعل حضور البداية في النّهاية تكثيفا للأزمنة في زمنها الذي هو الحاضر وهو تكثيف يقوله الفرق أكثر ممّا تقوله الجدليّة إلاّ أن تكون جدلية مفتوحة فتنقلب إنقلاب عين إلى دوّامة أو إلى دورية ليست دورا إذ لو كـــانت لإنغلقت الدّائرة ولأستتبَّ التوازن بينما هي معكوسية عدم التوازن والتّفضية والحيدان والمرور المتعاكس الذي تلتهم فيه البدايات نهاياتها وتهرب فيه الهويات عن النّهايات التي توشك أن تنجح فيُجهضها الحدثانُ والإتّفاقِ والتّرنيق. بهذا الإعتبار تكون ملاحظة أنّا بوشتّي مجحفة بل ولم تفهم دلالة المعكوسية والدّوامة والجدلية في فلسفة مرلو–بونتي إذ إعتبرت التردّد بين الأضداد والتواصل الذي يجمع بين الأقطاب المتقابلة والوحدة السيكولوجية المتحققة في الإدراك الحسي إستبعادا للفروق وغرقا في الإبهام وتسييجا لـــ «الفكر في دورٍ لا مخرج منه»[1]. كان يمكن للدّور أن يكون مأزقا لو إنغلقت الدّائرة وإستقرّت النّهاية في البداية أمّا والأمر أمر إخفاق وتفضية في مشكلات لا توريث فيها ولا نيابة فإنّ الفكر واجد لا محالة ما ييسّر حركته وإنبساطه كمساحة حرّة تتنوّع فيها الوجهات ويحتفظ فيها التخطّي بديناميته إذ لسنا إزاء فكر للمكان وحسب بل نحن إزاء مكان للفكر أيضا هو الذي تمتدّ فيه تعبيراته وتتجذر مقاصده وتتوسّع حدوده مع ما قد يصاحب ذلك من ضياع الوجهة وفقدان التحكّم بالمعنى وشرود الحرّية لتقضي حيث لا وجهة، شرودًا يذكّر المعنى بلامعناه ويذكّر الحرّية بحدودها ويذكّر الفكرَ ذاته أنّه لم يكن دائما يفكّر.

---

[1]- C. Eslin, “Critique de l humanisme vertueux”، مقال مذكور، ص 10

[1]- A. Boschetti, *Sartre et “Les Temps Modernes”*, Minuit, Paris 1985, p. 274

كيف للفكر الذي لا حيّز حرّ له أن يكون فكر حريّة؟ وكيف للفكر الدّغمائي أن لا يقتل المعنى في حياة المعنى ذاتها التي هي حيّز حرّيتنا؟ الفكر الذي يتلهّى عن راهنه ويطوّق الحسّي والعينيّ والمتكثّر ويحاصر كل ما يدعمها هو فكر أعمى «إزاء العالم الحسّيّ، يكسر النّقلة الإدراكية من موقع إلى آخر ومن زاوية إلى أخرى»[1]. هذا الفكر المعتدّ بذاته هو فكر قاصر عن تأسيس ذاته لأنّه مرتهن بالآخرية التي هي للذات توأمها وبجسده الذي هو منه أرومته وبلاوعيه الذي هو قفاه وبكيانه في العالم كيان إنتماء وليس كيان إنحباس. فإنفصال الفكر عن قاعدته التّحتية هو إنفصاله عن وضعه ورغبته وتناهيه وطواعيته. لذلك كان مرلو-بونتي منذ أولى كتاباته إلى آخر تأليف كان يخطّه حتى لحظة موته، يواجه بشدّة كل أشكال الدّغمائية ويعارض كل وجوه الإيقانية ويعمل دون هوادة على تقويض الصّيغ المغلقة وتفكيك الأطر الجاهزة وزعزعة الأسس المستقرّة ومساءلة اليقين المُسالم والوعي النّائم في التاريخ والسياسة والمعرفة ولذلك أيضا كان محتاجا إلى إعادة تأويل المؤوّل وهو يُقبل على إعادة النّظر في لحظة الإشفاف الميتافيزيقي التي تُماهي بين المعنى وحضور الماهية ثابتة أمام عين العقل وبين الحرّية والعقل المهيمن على الأهواء والحواسّ. لحظة الإمتلاء والحضور اللّذيْن يقصيان السّلب والإمكان والخَصَاص ودوائر الظّلّ وكثرة الأقلّيات التي لا يستوعبها الحُسبان هي بعض مدار إهتمامه. فهل يواجهها بقلبها؟ لكن من «يعكس الآية» يستظلّ بفيئها ومرلو-بونتي واع بذلك وهو لا يبحث عن إستبدال موقع بموقع أو مذهب بمذهب. أبمغادرة الميتافيزيقا؟ لكن من يقدر على المغادرة كلّيا ثمّ إنّ «مرلو-بونتي آمن بالفلسفة وقبل بتراثها وصرّح بتقريظها»[2]. لم يبق للمواجهة إذن إلاّ تحويل الوجهة وحرمان لغة الفلسفة من سندها المتوارَث وقطعها عن مرجعيتها القديمة لتغيير معانيها ولتنزيلها في إنفتاح كلّ لحظة من لحظات المعرفة والوجود أي لتحريرها من التراث/الميراث حتى يتيّسر لها حكي المعيش وحتى تدرك حدّة التناقضات وثراء الممكن وعواصة التكوّن ومواجع الولادة الدّامية للمعنى وللحرّية. فهي إقتحام يفجّر غباء الوعي المتفائل والمسطّح ويهدّد بنية التماثل والإمتثال لأنّها لا تلطّف حدّة المفارقات ولا إظلام الإلتباسات ولا ضروب الحَوَل ولا مدارات الغرابة.

اللّغة التي لا تتحصّن بما إستتبّ من دلالات هي التي معناها في فعلها وحرّيتها في تنبّهها للثمّة أو لهذا القبليّ الذي ليس هو شرط إمكان بل هو مرادف لكيفية الوجود وفعليته وكثافته وعينية حضوره وإنفتاحه الأنطولوجيّ الذي يتناظر فيه إنفتاح العالم وإنفتاح الذاتية

1- Merleau-Ponty, PM, p. 115

2- M. Blanchot, "Le «discours philosophique»", in *L Arc* n° 46, 1971, p. 1

ليكون المعنى هو أثرهما المشترك والحرّية إنبساطهما المتبادَل. هذا القبليّ هو الأفق الذي هو في نفس الآن إنفتاح المعقول وصلابة الأرض وهو الذي تتوغّل فيه الفلسفة وترغب في الإحساس به لأنّه فيه يتحدّد المعنى ويُتداول ويأفل ويتجدّد وفيه تُثار الحرّية وتنبسط وتغترب وتُستردّ. أي هو موطن التّجربة الشمولية التي يضطلع بها الإنسان بما فيها من تعنٍّ وديناميّة وثراءٍ وحيويةِ علاقات ودلالاتٍ تندّ عن التّطويق ومن تلافٍ بين البرّيّ والرّمزيّ وبين الماهية والواقعة ومن إنشباك وتصالب وإنفلاق وطيٍّ ليس أوفى للتّعبير عنها من «اللّحم» أسلوبَ كيان وأسطقسَ إنجدال وموطنَ تنافذ وشراكةٍ مُمَغنَطة ورَحمَ مفارقاتٍ وفروقٍ ومعينَ تولّد إيورسيّ يغور بعيدا في الأرض منْبَت المعنى وموطن تأصيل الحرّية ومهد الممكن وأرومة التّاريخ، وفي «الإيمان الإدراكيّ» الذي يصلنا بها ويجذر حرّيتنا في حتميتها ويشي بإنسانيتنا لأنّه سابق على كل الإحتكارات، وفي الطبقات الرّسوبية بزلازلها وبعجيبة صمتها التي تقرّبنا أكثر من «الفكر البرّيّ»[1] ومن اللّوغوس التّعبيريّ الأوّل الذي هو العالم إذ الصّمت ينسلّ داخل إنفراجات الجسد المتزاوج هو ذاته مع أشياء العالم التي «تقول» ذاتها بصمت أين من وقاره ضجيج الوضوح الخادع للنّثر اليوميّ. وحتى في الحياة الإجتماعية-السياسية ومن وراء صخب الأحداث والنفاق والإنفعالات والكثير من المآزق الكاذبة التي تصمّ الآذان، منْ وراء كلّ ذلك و«تحت الضجيج يخيّم صمت وإنتظار. فلِمَ لا يكون [ذلك] أملا؟»[1]. ليس هو الأمل بإمّحاء كل الإمّساخات وإنّما بما تجرفه التحوّلات وبما يسحبه سهم الزمن معه وبما يَجِدُّ من معاني وحرّيات عليمة بحدودها وبما يخالطها من ضروب اللامعنى ومن القوى المُعاوِقة مُخالطةَ اللاوجود للوجود لائطا به وكأنّه يَمتَري أو يَنْبُطُ من ملائه لسدّ خوائه. فكأنّما المعنى الذي تقوله اللّغة الإنسانية هو الإستعادة الرّمزيّة للمعنى الحبيس الذي يرويه الصّمت بدءا، صمتا يقتضيه الكلام ويحتّم هو اللّغة لتبلوره فتكون هي ذاتها تحقيقا متجدّدا لمعناه شأن ما تحتّم الحتميةُ الحرّيةَ لتكون الحرّيةُ تحرّرا دائما في صلب الحتمية وليس إنحناءً لها. فالصّمت كالليل يصلنا بالعالم ولا يقطعنا عنه، يصلنا بالكلام ولا يمنعنا منه ويصلنا بالفكر ولا يُغنينا عنه.

إذا كانت الفلسفة تتكلّم مستندة إلى المعنى الصّامت فإنّها تتكلّم عن ذاتها ككلام أيضا وكلام الفلسفة عن ذاتها هو كلامها عن الأشياء لإخراجها من صمتها بإتّجاه أفقها التّعبيريّ ومساءلتها في ما منها يدفعنا لنفكّر ولنستكشف المفارقات والمتاهات وترحالِ

---

[1]- لا ننسى أن لفي-ستروس أهدى كتابه الذي ذاك عنوانه أيضا، عربون وفاء ومحبّة وإستذكار حوارٍ، إلى مرلو-بونتي الذي كان غيّبه الموت

[1]- Merleau-Ponty, S, p. 32

التفاصيل والمجازات. إن فلسفة تتّجه صوب العالم والذات والآخر والجسد والتاريخ والسياسة والمعرفة، مهمّتها عسيرة ولا ريب لأنّها تتجذر في العرضيّ والوقائعيّ، في عمق السّطح وفي طيات الجسد، في بنية الوجود وفي معناه الإنسانيّ مدركة أنّ تفتّق المعنى لا يكون إلاّ لكائن من صلب الوجود دون أن يندغم فيه إنصهاريا إذ الفرق هو الحرّية التي بها يستبين المعنى فضلا على أن الفعل الحرّ فعل عَانٍ. إنها فلسفة عينيّة والفلسفة العينيّة تفجّر المذهبية التي تقوم كالغِمامة توجّه أنظارنا وِجهة واحدة وتمنعنا من رؤية المعنى وجْهات تتغوّر في اللاتماهي والحرّية مصيرا ممكنا بما في العبارة من مفارقة. فالإيقانية تسدّ المنافذ إلاّ منفذَها وسَدُّ المنافذ تأبيد للجاهز وإعتصام بالإنغلاق وتَعَوُّذ من السؤال وتحصّن ضدّ مواقع الخواء بل وملْءُ الفراغات التاريخية التي تتملّكها قوى الهيمنة المتآزرة في الحياة والموت ضدّ الحياة. إنّها تدجّن السّؤال أو تصادره أو تُنهك عناده، تقطعه عن ذاكرته كما عن حَدَثانه وهي بذلك تمنع راهنيته وتسيّج ما فيه يهدّد سلمها الأبديّة. إنّها تقف ضدّ النسبيّ وتحذف المنظورية.

إذن، عملُ مرلو-بونتي على تفجير المغلق هو سبيله إلى تأكيد المفتوح والثريّ والممكن واللامكتمل في الموضوع والذات جميعا، إعترافا بأعضاء الحسّ في فرادتها وتآزرها وإلتفاتا إلى اللامتطابق وإعادة نظر في ما إعتقدنا أنّا فكّرنا فيه جيّدا كالحرّية والسّلطات والبطولة والمواطنة والإنسانوية والديموقراطية الصورية والواقعية وإهتماما بما يتشكّل ويطلع من المعاني وبما يمثّل قصورا ذاتيا في الحرّية ذاتها التي هي حرّية كائن في وضع وتنبُّها لما يَعتَوِر التاريخ من تعثّر وإختلال وتصادُفٍ وما يدخل في حركته من أَمْتٍ ولما يتهدّد العقلانية من عدمية زائفة ومن إنحسار في إستسلامها لضَلال الصورية وإنقيادها للدغمائية التي لا تتفهّم تنوّع الأوضاع التاريخية ومن إنهاكها بمحبّة مَرَضيّة لعقل تُمرِضُه الحياة.

لكن أن تقوم فلسفة مرلو-بونتي خصيمة لكلّ وجوه التّغليق والتسوير والتّثبيت والتوثين ليس معناه إعلاء هامة العبث والتّشوّش واللامعنى وكنس الحاجة إلى القيمة والهدف وإلغاء الرّغبة والجهد والغرق في كسل الفكر ووَهَنِ العزم والتسليم لعجرفة الإستبداد وإنّما الذي تطلبه هذه الفلسفة هو إنفتالها هي ذاتها جهة البينيّة التي تسم كلّ مناحي الوجود بما في ذلك معنى الوجود الإنسانيّ الذي في تجلّي حرّيته. ودون ذلك لن نفهم ما به يكون المعنى والحرّية «موضوع» طلب إنسانيّ إذ إستبعاد السياقات ورفض الإعتراف بما يُعَدُّ دغمائيا غير قابل للإكتناه والتخلّص ممّا لا يبوح بما يجعل منه موضوعا قبالة ذات وإقصاء التناقضات وإذابة الفروق والإلتباسات في المجتمع والسياسة والمعايير والمعرفة، وتعليق الإيعازات والبواعث التي معها يكون فعل العني والتحرّر، هي الإبتسارات التي تجعل «الفلسفة تنتهي

في اللحظة التي تبدأ فيها»[1]. فالغرق في التأمّل وفقدان الصلّة بالأحداث يثريان الوساوس والمخاوف التي يرفعها أصحابها إلى مرتبة القوانين العامّة أمّا الفلسفة التي تعيش عصرها وتدرك أحداثه بحدّة فهي إنّما تدرك الصّراع الذي لا تتكشف فيه النّهاية كليا. إذن لا معنى ولا حرّية دون صراع وحتّى دون عنف. فهما معرّضان للخطر، قائمان في التصيّر مفتوحان للممكن، متّصلان بالتّصادفيّ، متجذران في الحَدَثان، بغير منأى عن التّراجعات والسّقطات، بمنأى عن الوثوق في نهاية معقولة وإختيار موفّق ودائم للحقيقة التي هي ذاتها ليست وثنا وكثيرا ما يكون الخوف عليها خوفا منها إذا لم نرصّنها في الترسّبات ولم تنفتح هي على المعنى فرَقا وعلى العالَم سُبُلا.

ذلك بعضٌ من جهد مرلو-بونتي لإعادة فهم عالم العلامات الذي يبحث فيه الموجود الإنسانيّ عن تحديد موقعه وإستئنافه فهْم ذاته، لا يحجز وعيه وجسده خارج العالم بل يفتحها في الحاضر الغليظ على جسد المحسوس وعلى جسد التاريخ وعلى أجساد الآخرين. هذه القاعدة الجسدية هي التي تحمل المقاصد والأغراض والحريّات العصيّة على التّبسيطات التّحتيمية والإرادويّة لأنّها مزروعة في العالم، متعاقدة معه، تتناضج فيه، لا تنبع من إختيارات عشوائية أو عبثية -إذ لا يُطلَب المعنى مع العبث- ولا من تحديدات آلية ولا هي حيازة محصّنة من الدّاخل ضدّ التّناهي والموت والعرضية ومن الخارج ضدّ الإستبداد والقهر والعنف. وإذا كان للحرّية والمعنى أن يَعلُوَا على ما يُعدُّ شرط ممارستهما أي كيانهما في وضع وسياق فإنّما بإخفاقهما المرادف للصّراع يبحثان عن تحديد الإمكانات المتاحة لتأكيد رابطتهما بالوجود، رابطةً يعرّفهما فيها توتّرهما بالغيريّة أي بتجدّد القدرة في الكائن على أن يكون غيْرًا وليس ذلك وحسب بل وأن يكون مغايرا لذاته ببحثه لذاته عن صيغة وجودٍ أرقى وإنّ تلك لتجربة عسيرة لأنّها مرتبطة بالعقل والإرادة والفعل والوضع.

إذا كان الإنسان كائنا في العالم فحرّيته ليست في إحتقاره أو هجره بل في إنتمائه إليه وفي إعادة تشكيل طينته شأن ما يفعل النحّات في المادّة أيًّا كانت حتى وإنْ لمْ يتحصّل على المعنى الذي يريد إذ تجبره مادّة فعله على تنسيب معنى إبداعه شأن ما يُجبر الوضعُ الإنسانَ على أن يكون معنى وجوده متناسبا مع تعقُّل ذلك الوضع وتحمُّلِ عبئه والعمل على إستثمار قدراته فيه. فكلّ معنى هو في نفس الآن نتاج لحرّية فعل الأنا أو النّحن والحدّ الذي يمنعهما من فقدان ذاكرة إنتمائهما إلى وَضْعٍ ليس هما اللّذان يحدّدان معناه. فبقدر ما ينبثّ من معنى في الفعل وبقدر مصابرة الإرادة وتبصّر العقل يتحوّل الوضع إلى أداة تحرّر

---

[1] - Merleau-Ponty, VI, p. 62

ويكفّ عن أن يكون عائقا يمنع من التفرّد. فالفعل بحرّية –وليست الحرّية كأقنوم– هو الذي يحرك القيمة حتى لا تذوي وتحرّكُها مقاومة مادّية ليست أقلّ مادّية وعينيّة من مقاومة ما يتهدّد مقوّمات الوجود المعيش واليوميّ. فالتهديد بموت القيمة هو التّهديد بموت المعنى والحرّية في حياتنا ذاتها وهو أمر يتأكّد يوميا في التّفكير والتّعبير والعمل إذا ما سوّرتها الدّغمائية والآلية والأنانية المنهمّة ببذل الجهد الأدنى والإنشغال المحموم بمضاربات رأس المال وإمتداح التّفاهة ومؤازرة رهانات المتنفّذين بدءا من تربية الأطفال وحتّى شؤون السّلم والحرب والهيمنة على معنى العالم.

التّقسيم الدّولي للمعنى اليوم كما التّقسيم العالمي للعمل بما فيهما من حيف وإختلال بل ومن إنعدام معنى يؤكّدان راهنية إشكال المعنى والحرّية الذي جذرته فلسفة مرلو–بونتي ويؤشران على عمق تحليلات الفيلسوف الذي ما إنفكّ يفضح رياء الليبرالية وقَناعها الدّغمائيّ وعقيدتها العدوانية وخداعها المتعمّد وإنخرام موازينها وفظاظة صورية مبادئها ويؤكّد ضرورة المعنى وحتمية الحرّية. فكأنّه بفلسفته قريب منا جدّا في تنبيهنا إلى ما نعلنه إلاّ ذاهلين وفي تشديده على أنّ «الفلسفة ترسم دون ألوان، بالأسود والأبيض»[1] لتقول إنّ ما يتهدّد الجدارة والغاية والتّعبير ويحيل إلى اللامبالاة أو الحياد المنافق هو ما يرسّخ الخوف والتّهيّب وعدم التّصديق على الحياة وهو ما يتهدّد عافية الجسد وقدرة الوعي على ممارسة حرّية وظائفه. لذلك حينما يدعو مرلو–بونتي إلى أن لا نهتمّ بالقيمة وحدها وإنّما بمن يمارسونها أيضا فهو إنّما يدعو إلى التفطّن للرّهانات والصّراعات والمخاتلات كما إلى كيفية الإدراك الإتيقيّ الذي يلتقي فيه الأنا بالآخر دون إخضاعه ودون التّضحية بذاته بل هي البيذاتية تجد في الإتيقا المرتكز الذي لا توفّرهُ إبستيمولوجيا الذات أي أنّها تلج مجال المعنى ولا تقف عند مستوى الدّلالة، تُدْخِل المجاز والمجازفة في عمل الفكر وسلوكات الجسد ومدارات المحسوس ولحم التاريخ ولا تقف عند القواعد والقوانين والبراهين والإستنتاجات.

الإتيقا مجال إنتماء ومناخ عمومية يحتضنان الذوات وهي تتذيّت شأن ما تتحرّر وتتجدل علاقاتها في إلتباس الثّمة وفي الإخفاق المكرور للمعنى وفي فرادة الحرّية المشتركة وفي إنشباك التّجارب وفي تراكز المراكز وفي مساحات الوصل والفصل التي لا ضمانة فيها لا للحرّية ولا للمعنى إلاّ أنّها تمنع الذات من العنجهية ومن تجريم الآخر وكأنّه غريب يقتحم إختلاء الوعي بحرّيته. قد يبدو هذا المرتكز الإتيقيّ ساذجا وهو لا يشير إلى ما في الحياة الجماعية من عنف ومكر وترهيب ومخاتلة. لكن مرلو–بونتي لم يكن غافلا عن

1– Merleau-Ponty, S, p. 31

ذلك وهو لا يحبّ أن «ننظر إلى الفلسفة بنظّارات مفتّش الشرطة»[1]، نتصيّد ما أغفلت ونديِنها بما أعلنت. فهو يتحدّث عن جنون الحياة الجماعية وعن هالة السّلطة وعن صَوْلَة السياسيّ وعن تقنيع علاقات القوى وعن حِذق إدارة العنف. الإتيقيّ ذاته إذن ليس غريبا عمّا هو سياسيّ لأنّ الإتيقا إنهمام يحرس ويواجه ويُخَدِّد ما تحاول السياسة تسكينه. فكأنّ الإتيقا هي مطلب السياسة الذي لا تحقّقه أبدا وكأنّ السياسة هي موطن الإتيقا الذي لا يستقرّ لها فيه قرار لأنّ قاعدتها متحرّكة ومجالها مفتوح وعقلها تأويليّ وفعلها معقول وحرّيتها عينية وقيمتها حيّة للأحياء أي أنّها تعمل في الرّهان والمخاطرة وتَجَدُّد الأهداف. وبقدر عملها على تحرير الإنسان من المكبّلات الجاثمة على كلّ الآفاق بقدر عملها على تحريره من شهوة إمتلاك أدوات السّيطرة. إذ ليس يكفي في الحرّية أن نتحرّر وإنّما أن لا نُخْضِع وإلاّ كانت الحرّية «حرّية القرش» الليبراليّ الذي تستثيره رائحة الدّم البشريّ وإن كان يسمح بـــ «حرّية المتشرّد»[1] الذي ينام على الأرصفة ويأكل من القمامة.

إنّ مسار فلسفة مرلو-بونتي هو مسار تأكيد حياة المعنى التي ليست خارج حياة العالم الذي منه حياتنا التي حرّيتها هي «حرّية أن نجرّب معا **مغامرة المعنى** دون أن نحكم بشكل مسبق عمّا كان وعمّا سيكون وإنّما بمعرفة أنّه إلى جانب الحياة وليس إلى جانب الموت»[2]. وبما أنّه إلى جانب الحياة التي هو فينومينها المركزيّ والتي هي موقع إنبساطه فإنّه شأنه شأن الحرّية ليسا مكتمليْن. فنحن أقرب إلى الأحياء من الأموات بمن فيهم الذين أحببناهم والذين «الذكرى الوحيدة التي تَبَرُّ بهم هي التي تستبقي ما كانوا يصنعون بأنفسهم وبعالَمِهِم، تستبقي نبرة حرّيتهم في الحياة التي لا تصل تمامها. وإنّه لنفسُ المبدإ الهشّ هو الذي نكون به أحياء ويضفي على ما نفعل معنى لا ينضب»[3] لا لأنّ هذا المعنى تامّ أو مُشبع أو أبديّ أو لانهائيّ أو تضمنه بطولة الموجود لذاته بل لأنّه إنفتاح ومسؤلية يتطلّبان الذوْد عنه في الأحداث والتّعبير عنه بالتّجربة الشمولية التي لا يطالها أي منزع دغمائيّ وعدم السّعي إلى الإستحواذ عليه بل شحنه تأويليا ومتابعته في صيرورته معنى في تعدّد الألسن والثقافات وفي التخطّي المتعاكس بين اللّغة والفكر وبين اللسان والكلام وبين صمت العالم ولغة البشر وعدم

---

[1]- Merleau-Ponty, SNS, p. 240

[1]- «حرّية القرش» (liberté du requin) و«حرّية المتشرّد» (liberté du gueux)، عبارتان إستعرناهما من جنكلفيتش (أنظر : V. Jankélévitch, "La liberté [illegible] l ambiguïté" in *La liberté*, Actes du IV° Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, 13-16 septembre 1949, éd de la Baconnière, Neuchätel 1949)

[2]- M. Richir, *Le corps*, Hatier, coll «Optiques», Paris 1993, p. 74 (التشديد من عند ريشير)

[3]- Merleau-Ponty, EP, p. 66

بتْرِه عن جذوره إذ «لا أحد دون جذور والإعتقاد في إنعدامها هو كيفية أخرى للإعتراف بها»[1]، وبالإجمال صَوْنُه وتجسيده في دستوره الذي هو الحرّية.

هذا المعنى الحيّ والثَرُّ يعمل في التعابير والرّغبات والغائيات والوظائف والعلاقات البيذاتية التي ليست سِلْما كلّها ويُترجَم في أفعال ليس لها من حرّية إلاّ وهي تشهد على أنّ الحرّية ذاتها هي الأفعال الدّالّة التي من دونها يذوي معنى الحرّية ذاتها ويُستعاض عن الحاضر بالإستحضار وعن الكائنات التي تتحرّر بحرّية دون أناس أحرار. فالتّلازم بين المعنى والحرّية ليس هو تلازم إحتياج أو تكملة بل هو تلازم الإنفكاك عن النّاجزية والتأقنم، وهما يكبران معا في ما يفعلانه للبشر وفي ما يفعله البشر بهما، والقِران بينهما قِران تأويليّ أي قِران وِجْهة ورَصْدٍ وتكثّر وإستشكال وعدم إكتمال وكسرٍ للخطية ومواجهةٍ لكارثة الإنسحاق المُحيقة بمناطق الجسد ومدارات الدّلالة وأجَمات الوقائع وشعريّة العلاقات التي هي إعادة صوْغ من دونه يدبّ الموت في المؤسسات كما في الأفعال والأقوال الفردية. فإذا كان المعنى هو معيار الإجماع ومبدأ التّفاهم فهو في نفس الآن نتيجة التّفاهم الحواريّ الذي تجذره الحرّية وإذا كانت الحرّية هي عرْق المعنى فهي في ذات الآن منغرسة فيه من حيث أنّه هو الذي يمكّنها من التّعبير عن ذاتها.

هذه الدّورية هي التي تكسر التّوثين والتّوريث وهي التي تتصادى فيها مشكلات فلسفة مرلو-بونتي. ولعلّ بعض عسر هذه الفلسفة بل وفضيلتها متأتّيان من دورية هذه المشكلات حيث كلّ واحدة منها في الأخريات وجميعها في واحدة لعلّها هي الفلسفة ذاتها إستشكالا لا يملّ من قول أيلولة المعنى إلى الحرّية وأيلولة الحرّية إلى المعنى أو أيلولة النّهايات إلى بداياتها أو أيلولة الفلسفة إلى ذاتها تقصّ نهايتها بدايتها. هي ذي الدّوّامة أو لعبة البدايات والنهايات التي كَالدّارةِ الكهربائية، وهي لعبة مأساوية أو إبداعية وليست جدّيّة بالمعنى الذي يمنحه مرلو-بونتي لهذا اللّفظ، أي أنّها لا تبحث عن سلطة توطّدها ولا عن أنا يوثّقها ولا عن سبيل واحدة تتّبعها ولا عن إختيار وحيد يلغي التّهكم والإلتباس. إنّها لعبة فعل الحكي الفلسفيّ ذاته طالعا من قلب الوجود، يواكب أفعال الحكي التي يرويها صمته، يُصغي إليها ويغتذي منها و ينقّب فيها، يتوغّل في شعابها ولا يهيمن عليها، يجرّب معها مغامرة المعنى والحرّية لاعبا دون أن يتخلّى عن نضجه وكائنا ما تريد له حرّيته أن يكون.

إجمالا، ما تفتح عليه فلسفة مرلو-بونتي هو خلخلة إختزال الكينونة في العنف والتملّك وردّ الغيرية إلى الهويّة وحبس الأنطولوجيا في الإيغولوجيا. فعملُ مرلو-بونتي

---

[1] - Merleau-Ponty, S, p. 35

بإستمرار على كسر العلاقة بين الذات والموضوع هو عمَل على كسر ذات العلاقة بين الأنا والآخرين والتي قُدّت على نفس الشاكلة. إذ قليلة هي الذوات تاريخيا وكثيرة هي الموضوعات. للأولى السيادة –في المعرفة كما في الوجود السياسي– وليس للثانية ذات الأصول العَكِرَة إلاّ الخضوع والإنقياد ذلك أنّ المتنفّذ لا يحتاج صديقا أو صاحبا أو ندّا أو توأما بل يحتاج عبيدا أو رعايا في علاقة الذات بالموضوع معرفيا كما في العلاقات بين الأفراد والدّول أيضا.

أن يؤكّد مرلو–بونتي حبكة الرّوابط ومواقع التفضية وحضور الكثرة في وحدة الأنا الكائن دوما في صيغة الجمع وأنْ يلحّ على المعكوسية وعلى أنّ الذات ليست منطلّقا بل منتهى وأن يهتمّ بزمن الولادة الذي تتحوّل فيه الإنسانية من نوع طبيعيّ إلى كيان تاريخيّ دون الإنفكاك عن الطبيعة وكأنها في يومها الأوّل وأن يبيّن مواطن التواصل في التّفضية بين الذوات منعا للأنانية من تطويق كلّ شيء والإستحواذ عليه وأن يرفعها عالية قيمة القسمة والإنتماء إلى الأرض كما تجلي الفكر فنّا وكأنّه يفكّر مجازات وصورا وأن يجذر كلّ ذلك أسلوب وجود في قاعدته الحسيّة التي تنفتح على التّعالي إختراقا أو تباعدا أو تحويل وجهة أو مرادفا للحياة الملتبسة وأن يواجه فكر التّحليق والمتفرّج المحض وأن يعرّي زيف الإمّيات ومكر الإيديولوجيات كلّ ذلك هو الذي يجعل فلسفة مرلو–بونتي تفكّر بالحرّية توتّرا بين الفكرة–الحدّ والحدث الملحّ زمنيا وبين الحرّية قيمة والحرّيات حروفا. تعمل الأولى كإحتياطيّ قيميّ يحرس الثانية في حدوثها المكرور وتعمل الثانية كيَاطرٍ يرصّن الأولى في مرافىء الوجود وفي فضاءات «المدينة». في هذا التوتّر تبرهن الحرّية على ذاتها بوجودها وليس بتمثّلها، بتأكيد مشروعيتها في إمتحان الإنسان ذاتَه من خلالها وليس في سحبها جهة الذات لجعلها من خواصّ ماهيتها. فإذا كانت الحرّية أبعادًا وتمفصلاتٍ بما فيها من دلالات البداءة والتقويم والنّبل والنّجم والنّماء وعدم الإلجاء فإن مرلو–بونتي عمل على إدراك دورية هذه الدّلالات في المعكوسية بين الحرّية السلبية التي هي إنعتاق وتحرّر والحرّية الإيجابية بما هــي تلقائية شمولية لقدرات وإمكانات الذوات في إنبساطها رغبة وإرادة وتخيّلا ومعقولية حرّيتها هي سعة معنى الوجود الإنسانيّ المعقول. فمقاومة الإلْجاء والغلبة والقهر واليد الطّولى تحت إختلاف وتعدّد أسمائها ومفاعيلها –بالأمس كما اليوم– ليست مفصولة عن غنى الذوات أو فقرها الإتيقيّ والأنطولوجيّ–السياسيّ ولا عمّا في التاريخ من عوج ومن إنهاك وإنتهاك ولا عمّا ينزرع فيه أيضا من مَسَارِبَ يرتادها الناس شعوبا وأفرادا في الصّراع والمواجهة والخيانة كما في التقارب والتّفاهم اللّذيْن بهما تستجيب الأحداث لما يؤهّلون له الكيان واللسان والوجدان حيوزات للمعاني التي يطلب تحقّقها الحرّية سعة ومساحة وشغورا

يستقبل المعاني وهي تحرّر فضاءات تحققها في كلّ الإتّجاهات. فالمعنى محنة ومشقّة وإنهمام وأثر ونجم وإنتحاء في صلب الأخلاط والعلائق أقوالا وأفعالا، حسّا ومفهوما وفضيلته كونه معنى بكلّ المعاني، مفتوحا للتصدع والإجهاض إلاّ أنّه يظلّ كالمسافة يقطعها المشي ويَحتفظ بها في كَدْح عنائه لأنّا «لا نتجاوز ما نحتفظ به»[1] بل نحمله ونحميه على أنّه ما لا يُحاكى في الوجود الذي وجوده بطلان ثبات ماهيته.

إذن تأكيد ثمّة المعنى وثمّة الحرّية كما ثمّة العالَم هو تأكيد إنغراس الفلسفة ذاتها في ما من دونه تفقد قوّتها وقيمتها وهي تعلم أن الثّمة ليس تماما لا تخالطه قوّة. والذين يطعنون في الفلسفة إنّما يطعنون في ذلك الفائض الذي لا يُدَجَّن، فائض المعنى والحرّية الذي مازال يدفعنا لنسأل : ما المعنى؟ ما الحرّية؟ شأن ما نسأل حتى اليوم : ما الفلسفة؟ وإذا كانت فلسفة مرلو-بونتي لا تُسَيِّج هذه الأسئلة ولا تمنع من التّفكير بشكل مغاير فإنّها تحدّد لذلك عتبةً -عتبة حرّية وليست عتبة منع- حتميةً هي تأكيد الثمّة التي من يرفضها مُطالبًا بالبرهنة عليها من خارجها هو كمَنْ «يفرض على البريء تقديم حجّة براءته»[1].

---

[1]- Merleau-Ponty, S, p. 35

[1]- Merleau-Ponty, VI, p. 62

جريـــدة المصـــادر و المراجـــع

I. المصـــــــــادر

1. أعمـــــــال مرلو-بونتــــــي

- *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942
* *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945
* *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris 1947
- *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948
- *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1953
* *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955
- *Signes*, Gallimard, Paris 1960
- "*Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1962
* *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964
* *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964
* Les sciences de l'homme et la phénoménologie, CDU, Paris, 1966
* *Résumés de cours* (Collège de France 1952-1960), Gallimard, Paris 1968
* *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969
- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche*, *Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1978
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne* (résumé de cours 1949-1952), Cynara, Grenoble 1988
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, précédé de *Projet de travail sur la nature de la perception* et *La Nature de la perception*, Cynara, Grenoble 1989
- *La Nature* (Cours du Collège de France 1956-1960), Seuil, Paris 1995
- *Notes de cours* 1959-1961, Gallimard, Paris 1996
- *Parcours* (1935-1951), Verdier, Paris 1996

2. آثـــار مرلو-بونتـي المنقــولــة إلــى العربيــة

- **تقـــريظ الفلسفــة**، ترجمة قزحيا خوري، منشورات عويدات، بيروت 1983
- **تقـــريظ الحكمة**، ترجمة محمّـد محجوب، دار أميـّة، تونس 1995
- **المرئي و اللامرئي**، ترجمة د. سعاد محمّد خضر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987
- **العين و العقل**، ترجمة د. حبيب الشاروني، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر 1989
- **توطئـــة فينومينولوجيا الإدراك الحسيّ**، ترجمة د. فؤاد شاهين، مجلّة العـــرب و الفكر العالمي، العدد12، خريف 1990

II. المـــــــــراجع

1. ندوات و دوريـــات في أعداد خاصّـــة بمرلو-بونتي

* *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961
- *Critique*, n° 211, 1964
- *L'Arc*, n° 46, 1971
* *Esprit*, n° 66, 1982
- *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel* (Travaux du Colloque international organisé à Paris par l'Institut mondial des hautes études phénoménologiques les 22 et 23 mai 1981 à la Sorbonne), éd. Aubier, Paris 1988
- *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences* (Journées Merleau-Ponty organisées au Collège International de Philosophie les 24 et 25 octobre 1991), éd. Jérôme Million, Grenoble 1992

2. مـــقالات حول مرلو-بونتـــي

- Alquié (Ferdinand), «Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Merleau-Ponty», in *La Revue Fontaine*,n°59, 1947
- Balnchot (Maurice), «Le discours philosophique», in *L'Arc*,n° 46, 1971
* Boisseau (Denis), «Merleau-Ponty et l'ambiguïté», in *Les Études philosophiques*, n°2, 1975

▪ Borg (John Lucien), «Le marxisme dans la philosophie socio-politique de Merleau-Ponty», in La Revue philosophique de Louvain, n° 19, 1975
▪ Caillois (Roland), «De la perception à l'histoire. La philosophie de Maurice Merleau-Ponty», in La Revue Deucalion, n°2, 1947
▪ _____, «L'ambiguïté de l'histoire et la certitude de la philosophie», in La Revue Critique, n°77, 1953
▪ Campbell (Robert), «De l'ambiguïté à l'héroïsme chez Merleau-Ponty», in Cahiers du Sud, n°390-391, oct-déc. 1966
* Capalbo (Creusa), «L'historicité chez Merleau-Ponty», in La Revue philosophique de Louvain, n°19, 1975
* Casalis (Mathieu), «Merleau-Ponty's philosophical itinerary : From phenomenology to onto-semiology», in South Western Journal of Philosophy, Vol. VI, n° 1, 1975
* Castoriadis (Cornelius), «Le dicible et l'indicible», in L'Arc, n° 46, 1971
* Charcosset (Jean Pierre), «La tentation du silence», in Esprit, n° 66, 1982
▪ Dastur (Françoise), «Monde, chair, vision», in Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel, Aubier, Paris 1988
* Délivoyatzis (Socratis), «La chair et/ou la radicalisation de la pensée chez Merleau-Ponty», in Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel, Aubier, Paris 1988
▪ Desanti (Jean-Toussaint), «Merleau-Ponty et la décomposition de l'idéalisme», in La Nouvelle Critique, n°37, vol. 4, 1952
* Dubois (Pierre), «Ryle et Merleau-Ponty : Faut-il exorciser le fantôme qui se cache dans la machine humaine ?», Revue philosophique, n°3, juillet-septembre 1970
▪ Duchêne (Joseph), «The concept of "world" and the problem of rationality in Merleau-Ponty's *Phénoménologie de la perception*», in International philosophical quarterly, vol. XVII, n° 4, december 1977
▪ Dufrenne (Mikel), «Comment voir l'histoire», in Esprit n°66, 1982
▪ Escoubas (Eliane), «La question de l'œuvre d'art : Merleau-Ponty et Heidegger», in Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences, éd. Jérôme Millon, Grenoble 1992
▪ Eslin (Claude), «Critique de l'humanisme vertueux», in Esprit, n°66, 1982
▪ Gagnon (Martin), «Etonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty», in La Revue philosophique de Louvain, Tome 93, n°53, août 1995
▪ Garelli (Jacques), «Il y a le monde», in Esprit, n°66, 1982

* _____,«Voir ceci et voir selon», in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, éd. Jérôme Millon, Grenoble 1992

* Gauchet (Marcel), «Le lieu de la pensée» in *L'Arc*, n°461971

■ Goyard-Fabre (Simone), « Merleau-Ponty et la politique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, 1980

■ Green (André), « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, n°211, décembre 1964

* Haar (Michel), « Peinture, perception, affectivité », in *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, éd. J. Millon, Grenoble 1992

■ Hottois (Gilbert), «De l'"objet" de la phénoménologie ou de la phénoménologie comme 'style'», in *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988

* Hyppolite (Jean), «Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty», in *Les Temps Modernes*, n° 184-185, 1961

■ Kelkel (Pierre), « Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle», in *Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988

* Kerszberg (Pierre), « Husserl et Merleau-Ponty : la prose bourdonnante du monde », in *Archives de philosophie*, n°59,1996

*Kockelmans (Joseph), « Merleau-Ponty's phenomenology of language», in *Review of existential psychology and psychiatry*, vol. III, n°1, february 1963

* Krell (David Farrell), «Maurice Merleau-Ponty on Eros and Logos», in *Man and World. An international philosophical Review*, Martinus Nijhoff, the Hague, vol. 7, 1974

* Lacan (Jacques), «Maurice Merleau-Ponty», in *Les Temps Modernes*, n°184-185, 1961

■ Lagueux (Maurcie), «Y-a-t-il une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ?», in *Revue Dialogue*, décembre 1966

■ Laruelle (François), «Du monde comme méthode», in *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988

■ Lattre (Alain de), «L'univers de la perception et ses dimensions chez Maurice Merleau-Ponty», in *Revue philosophique*, n°3, juillet-septembre 1974

■ Lefort (Claude), «L'idée d'être brut et d'esprit sauvage», in *Les Temps Modernes*, n°184-185, 1961

■ _____,«Le corps, la chair», in *L'Arc*, n°46, 1971

■ _____,«D'un doute à l'autre», in *Esprit*, n°66, 1982

■ _____,«Philosophie et non-philosophie», in *Esprit*, n°66, 1982

* Livet (Pierre), «Pensée du temps et recherche éthique», in *Esprit*, n°66, 1982

▪ Maldiney (Henri), «Chair et verbe dans la philosophie de «Merleau-Ponty», in Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel, Aubier, Paris 1988
* Mongin (Olivier), «Apprendre à voir», in Esprit, n°66, 1982
▪ _____,«Depuis Lascaux», in Esprit, n°66, 1982
▪ _____,«Harmoniques», in Esprit, n°66, 1982
▪ Park (Yuhui), « Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens», in Revue de Métaphysique et de Morale, n°3, juillet-septembre 1979
▪ Richir (Marc), « La défenestration », in L'Arc, n°4, 1971
▪ _____,« Le sens de la phénoménologie dans le visible et l'invisible », in Esprit, n°66, 1982
▪ _____,« Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », in Les Cahiers de Philosophie, n°7, 1989
▪ _____,« Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty », in Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences, éd. J. Millon, Grenoble 1992
* Ricœur (Paul), « Hommage à Merleau-Ponty», in Esprit, juin 1961
* Rouger (François), « La politique et l'histoire chez Maurice Merleau-Ponty», in Revue Les Etudes philosophiques, oct.-déc 1979
* Roviello (Anne Marie), «Les écarts du sens», in Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences, éd. J. Millon, Grenoble 1992
* Sartre (Jean-Paul), «Merleau-Ponty vivant», in Les Temps Modernes, n°184-185, 1961
▪ Siméon (Jean-Pierre), «Maurice Merleau-Ponty et l'idéalisme» in Revue de Métaphysique et de Morale, n°3, juillet septembre 1977
* Smith (Michaël B), «L'esthétique de Merleau-Ponty», in Revue Les Etudes philosophiques, n°1, 1988
▪ Strasser (Stephan), «Merleau-Ponty et le "métaphysique dans l'homme"», in Revue Etudes phénoménologiques, n°7, Ousia 1988
▪ Tiliette (Xavier), « Une philosophie sans absolu», in La Revue Etudes, juillet-septembre 1961
▪ Timbert (Anne), « Chiasme et disjonction. La proximité chez Merleau-Ponty et Blanchot », in Revue d'esthétique, n°28 1996
* Tymieniecka (Anne-Teresa), « Nature, individualisation, homme », in Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel, Aubier, Paris 1988
* Villela-Petit (Maria da Penha), « Le tissu du réel. Essai sur l'ontologie de Merleau-Ponty », in Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel, Aubier, Paris 1988
▪ Waelhens (Alphonse de), « Situation de Merleau-Ponty », in Les Temps Modernes, n° 184-185, 1961
▪ Wahl (Jean), « Cette pensée », in Les Temps Modernes, n° 184-185, 1961

▪ _____,« Merleau-Ponty et la présence de Claudel », in *Bulletin de la société Paul Claudel*, n°11, oct. 1962

3. كتـــب و دراســـــات حول مرلو–بـــونتي

▪ Bannan (John F), *The philosophy of Merleau-Ponty*, Harcourt, Brace and World, New York 1967

▪ Barbaras (Renaud), *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, éd. J. Millon, Grenoble 1991

▪ Beaufret (Jean), *De l'existentialisme à Heidegger*, Vrin, Paris 1986, « Maurice Merleau-Ponty », pp. 155-159

▪ Beauvoir (Simone de), *Faut-il brûler Sade ?*, Gallimard, Paris 1972 (1ère éd. Sous le titre *Privilèges*, Gallimard, Paris 1955), Ch. III : « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », pp. 185-250

▪ Bonan (Ronald), *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, PUF, Paris 1997

* Charcosset (Jean Pierre), *Merleau-Ponty, approchesphénoménologiques*, Hachette, Paris 1981

* Délivoyatzis (Socratis), *La dialectique du phénomène (sur Merleau-Ponty)*, Méridiens Klincksieck, Paris 1987

▪ Descamps (Christian), « Les eixstentialismes » in *Histoire de la philosophie. Idées, Doctrines*, sous la direction de F. Châtelet. Le XX° siècle, Hachette, Paris 1973, pp. 239-260

▪ Fressin (Augustin), *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Société d'édition d'enseignement Supérieur, Paris 1967

* Geraets (Theodore F), *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la* ***Phénoménologie de la Perception***, Martinus Nijhoff, La Haye 1971

▪ Heidsieck (François), *L'ontologie de Merleau-Ponty*, PUF, Paris 1971

▪ Hyppolite (Jean), *Figures de la pensée philosophique*, T. II,PUF, Paris 1971, Ch. XIII : « Merleau-Ponty », pp. 685-758

▪ Lefeuvre (Michel), *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*, Klincksieck, Paris 1976

▪ Lefort (Claude), *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978

▪ Madison (Brent), *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Klincksieck, Paris 1973

▪ Peillon (Vincent), *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Grasset, Paris 1994

▪ Pontalis (J. B), *Après Freud*, Gallimard, Paris 1968, « La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », pp. 76-97

* Robinet (André), *Merleau-Ponty. Sa vie, son œuvre*, PUF, Paris 1963
* Rey (Dominique), *La perception du peintre et le problème de l'être. Essai sur l'esthétique et l'ontologie de Maurice Merleau-Ponty*. Thèse de Doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Fribourg, Suisse 1978
* Sichère (Bernard), *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Grasset, Paris 1982
* Thévenaz (Pierre), *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la Phénoménologie ?*, éd. de La Baconnière, Neuchâtel 1966
* Tierry (Yves), *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles 1987
* Tiliette (Xavier), *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, éd. Seghers, Paris 1970
* Trotignon (Pierre), *Les philosophes français aujourd'hui*, PUF, Paris 1967, Ch. II : « Merleau-Ponty et le retour à l'ontologie », pp. 49-65
* Waelhens (Alphonse de), *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1951

III. مـــــــراجع عـــــامّـــة

1. معــــاجـــم

* Lalande (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 16ème éd 1988 (1ère éd. 1926)
* Voltaire (François Marie Arouet), *Dictionnaire philosophique*, Flammarion, Paris 1964

2. مقـــــــالات

* Barreau (Hervé), « Temps et devenir », in *La Revue philosophique de Louvain*, n°69, Fév. 1988
* Berger (Gaston), « La liberté et le temps », in *La liberté*. Actes du IV° Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel 13-16 sept. 1949, éd. de La Baconnière, Neuchâtel, Suisse 1949
* Brague (Rémi), « Note sur la définition du mouvement », in *La physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris 1951
* _____,« Un modèle médiéval de la subjectivité : la chair », in *Le colloque de Cordoue*, éd. Climats, Paris 1994
* Breton (Stanislas), « Penser l'espace », in *La Revue Epokhé*, n°4, Grenoble 1994

▪ Canguilhem (Georges), « Mort de l'homme ou épuisement du cogito », in Critique, n°242, juillet 1967
▪ Champigny (Robert), « Position philosophique de la liberté », in Revue de Métaphysique et de Morale, n°2, avril-juin 1959
▪ Combès (Joseph), « La nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne », in Revue de Métaphysique et de Morale, n°3 1969
▪ Coutel (Charles), « La notion d'éthique : définition et problèmes actuels », in la Revue L'enseignement philosophique, 48° année, n°1, sept –oct., 1997
▪ Dastur (Françoise), « Pour une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », in la Revue Études phénoménologiques, n°25, 1997
▪ Derrida (Jacques), « La question du style », in Nietzsche aujourd'hui ?, T. I, UGE, Paris 1973
▪ Ferry (Jean-Marc), « Fait, sens, validité dans l'architectonique des sciences humaines contemporaines », in Revue de Métaphysique et de Morale, n°1, 1988
* Fink (Eugen), « Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche », in Nietzsche aujourd'hui ?, T. II, UGE 1973
▪ Føllesdal (Daffinn), « La notion husserlienne de noème », in Les Études philosophiques, janvier-mars 1995
* Fontaine (Philippe), « Illusion et déception comme modalisations des certitudes d'être ; la question de la confiance universelle en l'être », in Cahiers philosophiques, n° 71 juin 1997
▪ Foucault (Michel), « Nietzsche, Freud, Marx », in Cahiers de Royaumont, n°VI, Minuit, Paris 1967
* _____, « Réponse à une question », in Esprit, mai 1968
* Ghitti (Jean-Marc), « Espace pensé, espace de la pensée », in La Revue Epokhé, n°4, Grenoble 1994
▪ Guattari (Félix), « Micro-politique du désir », in Psychanalyse et politique, Seuil, Paris 1974
* Guy (Alain), « Donner-corps à la voix », in Esprit, n°62, fév.1982
* Horkheimer (Max), « Sur la notion de liberté », in Diogène, n°53, 1966
▪ Hintikka (Jacco), « Husserl, la dimension phénoménologique », in Etudes philosophiques, janv-mars, 1995
▪ Ladrière (Jean), « Monde », in Encyclopaedia Universalis, corpus 12, Paris 1985
▪ Levinas (Emmanuel), «La signification et le sens», in Revue de Métaphysique et de Morale, n°2, 1964
▪ Lories (Danielle), «L'intentionnalité comme oubli de la chose même. La perception chez Austin et Searle», in La Revue Études phénoménologiques, n°7, 1988

▪ Macann (Christopher), « Deux concepts de transcendance », in <u>*Revue de Métaphysique et de Morale*</u>, n°1, 1986
▪ Montet (Danielle), «Sens des formes, formes du sens : du dialogue platonicien», in <u>*La Revue Kairos*</u>, éd. Presses universitaires de Mirail, Université de Toulouse, n°8, déc.1996
* Mounin (Georges), «Sémantique», in <u>*Encyclopaedia Universalis*</u>, vol. 14, Paris 1975
▪ Patočka (Jean), «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», in <u>*La Revue Epokhé*</u>, n°4, Grenoble 1994
* Pinson (Jean-Claude), «Philosophie, poésie, contingent», in <u>*Archives de philosophie*</u>, T. 53, cahier 2, avril-juin 1990
▪ Pividal (Raphaël), «Leibniz ou le rationalisme poussé jusqu'au paradoxe », in <u>*La philosophie*</u>, sous la direction de F. Châtelet, T. II, Hachette, Paris 1979
▪ Polin (Raymond), « Ethique et politique », in <u>*La Revue Economie et humanisme*</u>, n°169, 1966
▪ Porée (Jérôme), « L'époché originaire », in <u>*Revue de Métaphysique et de Morale*</u>, n°1, 1986
* Prieur (Michel), « Savoir et perception », in <u>*La Revue Le Savoir philosophique*</u>, n°32, Les belles lettres, 1977
* Renaud (Michel), « L'implication réciproque de l'éthique et du politique », in <u>*Figures de la finitude*</u>. *Etudes d'anthropologie philosophique*, Vrin, Paris / Librairie Peeters, Louvain-la neuve 1988
* Richir (Marc), « L'espace lui-même : libres variations phénoménologiques », in <u>*La Revue Epokhé*</u>, n°4, Grenoble 1994
▪ Ricœur (Paul), « Liberté », in <u>*Encyclopaedia Universalis*</u>, vol.9, Paris 1975
* _____, « Signe et sens » in <u>*Encyclopaedia Universalis*</u>, vol. 14, Paris 1975
* Roose (Marie-Clotilde), « Le sens du poétique, approche phénoménologique », in <u>*La Revue philosophique de Louvain*</u>, n°4, nov. 1996
* Rossi-Landi (Ferruccio), «Sur l'argent linguistique », in <u>*Psychanalyse et politique*</u>, Seuil, Paris 1974
* Salaün (Franck), « Ecrire "pour n'avoir plus de visage", Michel Foucault et la question du sujet », in <u>*Cahiers philosophiques*</u>, n°71, juin 1997
▪ Sivak (Joseph), « Jan Patočka, critique de Husserl », in Les <u>*Études philosophiques*</u>, octobre-décembre 1990
▪ Tassin (Etienne), « La question du sol ; monde naturel et communauté politique », in <u>*Jan Patočka, philosophie, phénoménologie, politique*</u>, éd. J. Millon, Grenoble 1992

▪ Toscano (Robert), «Guerre, violence civile et éthique», in *Esprit*, n° 234, juillet 1997
▪ Verdiglione (Armando), « La matière non-sémiotisable », in *Psychanalyse et politique*, Seuil, Paris 1974
* Veyne (Paul), « Le dernier Foucault et sa morale », in *Critique*, n°471-472, 1986

3. كـــــــتـب

▪ Alain (Emile Chartier), *Idées*, Flammarion, Paris 1983 (1ère éd. Hartmann, Paris 1939)
▪ Alquié (Ferdinand), *Le désir d'éternité*, PUF, Paris, 10ème éd. 1987 (1ère éd. 1943)
▪ _____, *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Paris 1981
▪ Althusser (Louis), *Ecrits philosophiques et politiques*, éd. Stock, Paris 1975
▪ Amselek (Paul), *Science et déterminisme, éthique et liberté*, PUF, Paris 1988
▪ Anselme (Michel), *Après la morale quelles valeurs ?*, Privat, Toulouse 1989
▪ Arendt (Hannah), *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Fradier, éd. Calmann-Lévy, Paris 1988 (1ère éd. 1961)
* Aristote, *La Métaphysique*, traduit par J. Tricot, Vrin, Paris 1986
▪ _____, *Physique*, traduit par H. Carteron, Les belles lettres, Paris 1983 (1ère éd. 1926)
▪ _____, *Les parties des animaux*, traduit par P. Louis, Les belles lettres, Paris 1956
▪ _____, *La politique*, traduit par P. Pellegrin, Fernand Nathan, Paris 1983
▪ _____, *Éthique de Nicomaque*, traduit par J. Voilquin, Flammarion, Paris 1965
▪ _____, *Éthique à Eudème*, traduit par V. Decarie, Vrin, Paris/Les presses de l'université de Montréal, Canada 1984
▪ Aron (Raymond), *Essai sur les libertés*, Librairie générale française, Paris 1976 (1ère éd. Calmann-Levy, Paris 1965)
▪ _____, *La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1969
▪ Aubenque (Pierre), *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 5ème éd. 1983 (1ère éd. 1962)
* _____, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1993 (1ère éd. 1963)
▪ Augustin (Saint), *Les confessions*, traduction par J. Trabucco, Flammarion, Paris 1964

▪ Bachelard (Gaston), *La terre et les rêveries de la volonté*, Cérès, Tunis 1996
* Badiou (Alain), *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, Paris 1993
* Bailly (Jean-Christophe), *Le paradis du sens*, éd. Ch. Bourgeois, Paris 1988
▪ Barthes (Roland), *Mythologies*, Seuil, Paris 1970 (1ère éd.1957)
▪ ______ , *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971
* Baudrillard (Jean), *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976
▪ Beauvoir (Simone de), *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris 1969 (1ère éd. 1947)
* Benvéniste (Emile), *Problèmes de linguistique générale*, allimard, Paris 1974
▪ Bergson (Henri), *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris 1993 (1ère éd. 1938)
* ______ , *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 15ème éd. 1982 (1ère éd. 1927)
* ______ , *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris 1932
▪ Bernanos (Georges), *La liberté pour quoi faire ?*, Gallimard, Paris 1972 (1ère éd. 1953)
▪ Bernard (Michel), *Le corps*, éd. J-P. Delarge, Paris 1976
▪ Besnier (Jean-Michel), *L'humanisme déchiré*, éd. Descartes et Cie, Paris 1993
* Blanchot (Maurice), *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1989 (1ère éd. 1955)
* Brague (Rémi), *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris 1988
* Bruaire (Claude), *Philosophie du corps*, Seuil, Paris 1968
▪ Canguilhem (Georges), *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1989
▪ Cassin (Barbara) et Narcy (Michel), *La décision du sens*, Vrin, Paris 1989
* Castoriadis (Cornelius), *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996
* Cauquelin (Anne), *Aristote. Le langage*, PUF, Paris 1990
* Chambon (Roger), *Le monde comme perception et réalité*, Vrin, Paris 1974
▪ Chanteur (Janine), *Platon, le désir et la cité*, éd. Sirey, Paris 1980
▪ Chebel (Malek), *Le corps dans la tradition du Maghreb*, PUF, Paris 1984
▪ Collin (Françoise), *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, Paris 1986 (1ère éd. 1971)
▪ Conche (Marcel), *Orientation philosophique*, PUF, Paris 1990

* Dartigues (André), *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, éd. Privat, Toulouse 1972
▪ Daval, *La valeur morale*, PUF, Paris 1951
▪ Delesalle (Jacques), *Liberté et valeur*, Publication universitaire de Louvain, Louvain 1950
▪ Deleuze (Gilles), *Dialogues* (en collaboration avec Clair Parnet) Flammarion, Paris 1977
▪ ______ , *L'épuisé*, Quad, Paris 1992
▪ ______ , *Différence et répétition*, PUF, Paris, 6ème éd. 1989 (1ère éd. 1968)
▪ ______ , *Foucault*, Minuit, Paris 1986
* ______ , *Spinoza*, PUF, Paris 1970
* ______ , *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969
▪ ______ , *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 5ème éd. 1977 (1ère éd. 1962)
▪ ______ , *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990
▪ ______ , *Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988
▪ ______ , et Guattari (Félix), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris 1990
▪ Delhomme (Jeanne), *La pensée interrogative*, PUF, Paris 2ème éd. 1992 (1ère éd. 1954)
▪ Derrida (Jacques), *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980
* ______ , *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972
▪ ______ , *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967
▪ Desanti (Jean-Toussaint), *Phénoménologie et praxis*, éd. sociales, Paris 1963
▪ ______ , *Un destin philosophique*, Grasset, Paris 1982
▪ Descartes (René), *Oeuvres*, publiées par Ch. Adams et P. Tannerey, Vrin, Paris 1975
▪ ______ , *Méditations*, UGE, Paris 1975 (1ère éd. 1951)
▪ ______ , *Discours de la méthode*, UGE, Paris 1975 (1ère éd. 1951)
▪ Dewey (John), *Liberté et culture*, traduit de l'américain par P. Messiaen, Aubier, Paris
▪ Dixsaut (Monique), *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, éd. Les belles lettres/Vrin, Paris 1985
▪ Domenach (Jean Marie), *Le retour du tragique*, Seuil, Paris 1967
▪ Ducrot (Oswald) et Todorov (Tzevetan), *Dictionnaire encyclopédique du langage*, Seuil, Paris 1972
▪ Dumont (Fernand), *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, PUF, Paris 1981

■ Eco (Umberto), *Les limites de l'interprétation*, traduit de l'italien par M. Bouzaher, Grasset, Paris 1992
* Eliade (Mercea), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965
* Epictète, *Entretiens*, traduit par J. Souilhé, Les belles lettres, Paris 1962 (1ère éd. 1943)
* Espagnat (Bernard d'), *Penser la science ou les enjeux du savoir*, éd. Gquthier-Villar, Paris 1990
* Fink (Eugen), *De la phénoménologie*, traduction par D. Frank, Minuit, Paris 1974
* ______ , *Sixième méditation cartésienne*, traduit par N. Depraz, éd. J. Millon, Grenoble 1994
■ Foucault (Michel), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1989 (1ère éd. 1966)
■ ______ , *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976
* ______ , *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris1984
* ______ , *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994
■ ______ , *Naissance de la clinique*, PUF, Paris 1988 (1ère éd. 1963)
* Frege (Gottleb), *Les fondements de l'arithmétique*, traduction par Ch. Imbert, Seuil, Paris 1969
* Gadamer (Hans-Georg), *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*, Aubier, Paris 1982
■ Gilson (Etienne), *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948
■ Goldschmidt (Victor), *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, PUF, Paris, 4ème éd. 1988 (1ère éd.1947)
■ ______ , *Platonisme et pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1990 (1ère éd. Aubier, Paris 1970)
* Granel (Gérard), *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, Paris 1970
■ Granger (Gilles-Gaston), *Essai d'une philosophie du style*,éd. O. Jacob, Paris 1988 (1ère éd. Colin, Paris 1968)
* ______ , *La raison*, PUF, Paris, 8ème éd.1984
■ Grassi (Ernest), *Humanisme et marxisme*, traduit de l'allemand par J. C. Berger, éd. L'Age d'homme, Paris 1978
■ Greimas (Algirdas Julien), *Du sens*. Essais sémiotiques, Seuil, Paris 1970
■ Grimaldi (Nicolas), *Aliénation et liberté*, éd. Masson et Cie, Paris 1972
* Gurvitch (Georges), *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, Paris, 3ème éd. 1969 (1ère éd. 1950)
■ Habermas (Jürgen), *Connaisance et intérêt*, traduction par G.Clémonçon, Gallimard, Paris 1976
■ Hegel (Georg Wilhehm Friedrich), *La phénoménologie de l'esprit*, traduction par J. Hyppolite, Aubier, Paris 1987, (1ère éd. 1941)

■ ______ , *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par G.Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, Paris 1993
* ______ , *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduit par J. Gibelin, Gallimard, Paris 1954
■ ______ , *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris 1987
* ______ , *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La Science de la logique*, traduction par B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1994 (1ère éd. 1970)
■ ______ , *Esthétique*, traduction par S. Jankélévitch, Flammarion, Paris 1979
■ Heidegger (Martin), *Etre et temps*, traduction de F. Vézin, Gallimard, Paris 1986
■ ______ , *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction par A de Waelhens et W. Biemel, Gallimard,Paris 1963
■ ______ , *Schelling, le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, traduit par J.-F. Courtine, Gallimard Paris 1977
■ ______ , *De l'essence de la liberté humaine*, traduit par E. Martineau, Gallimard, Paris 1987
* ______ , *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris 1985
* ______ , *Lettre sur l'humanisme*, traduit par R. Munier, Aubier, Paris, 3ème éd. 1983 (1ère éd. 1964)
* ______ , *Introduction à la métaphysique*, traduit par G. Kahn, Gallimard, Paris 1967
■ ______ , *Acheminement vers la parole*, traduit par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Gallimard Paris, 1976
* ______ , *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1962
* Henry (Michel), *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963
* ______ , *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris 1987
■ Hodard (Philippe), *Le je et les dèssous du je*, Aubier, Paris 1981
* Husserl (Edmund), *Idées directrices pour une phénoménologie* T.I, traduction par P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950
* ______ , *Idées directrices*, T. II, traduction par E. Escoubas, PUF, Paris 1982
* ______ , *Logique formelle et logique transcendantale*, traduit par S. Bachelard, PUF, Paris, 3ème éd. 1984 (1ère éd. 1957)
■ ______ , *Méditations cartésiennes*, traduit par G.Peiffer et E. Levinas. Vrin, Paris 1969
■ ______ , *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel, Gallimard, Paris 1989

* ______ , *La terre ne se meut pas*, traduit par D. Frank, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Minuit, Paris 1989
* Jankélévitch (Vladimir), *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien*, T. 3 : La volonté de vouloir, Seuil, Paris 1980
■ ______ , *Le pur et l'impur*, Flammarion, Paris 1960
■ Jaspers (Karl), *Les grands philosophes*, traduit par J. Hersch, Plon, Paris 1972 (1ère éd 1967)
* Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, traduit par A.Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 8ème éd. 1975 (1ère éd. 1944)
* ______ , *Critique de la raison pratique*, traduit L.Ferry et H. Wismann, Gallimard, Paris 1985
■ ______ , *Critique de la faculté de juger*, traduit par J. C. Delamarre, J-R. Ladmiral, M. B de Launay, J-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, Paris 1986
■ ______ , *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduit par L.Guillermit, Vrin, Paris 1986
* ______ , *La dissertation de 1770*, traduit par P. Mouy,Vrin, Paris, 3ème éd. 1985
■ ______ , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par V. Delbos, Librairie Delagrave, Paris 1973
* ______ , *La religion dans les limites de la simple raison*, traduction par J. Gibelin, Vrin, Paris 1983
* ______ , *Logique*, traduit par L. Guillermit, Vrin, Paris 1989
■ Kierkegaard (Sören), *La maladie à la mort*, traduit par P-H. Tisseau, éd. R. Laffont, Paris 1993
■ Klein (Robert), *La forme et l'intelligible*, Gallimard. Paris 1970
■ Kojève (Alexandre), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1976
■ Koyré (Alexandre), *Etudes newtoniennes*, Gallimard, Paris 1968
■ ______ , *Du monde clos à l'univers infini*, traduit de l'anglais par R. Tarr, Gallimard, Paris 1973
■ ______ , *Etudes Galiléennes*, Hermann, Paris, 4ème éd. 1986 (1ère éd. 1966)
* La Boétie (Etienne), *Discours sur la servitude volontaire*, Flammarion, Paris 1983
* Lacan (Jacques), *Ecrits*, Seuil, Paris 1971
■ Laruelle (François), *Les philosophies de la différence*, PUF, Paris 1986
■ Lavelle (Louis), *Traité des valeurs*, PUF, Paris, 2ème éd. 1991 (1ère éd. 1950)
* ______ , *Panorama des doctrines philosophiques*, Albin Michel, Paris 1967
* Lefebvre (Henri), *Qu'es-ce que penser ?*, Publisud, Paris 1985

* Le Goff (Jacques), *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris 1988
* Le Goff (Alain), *Le jeu cosmique*, éd. Sophon, Strasbourg 1990
▪ Leibniz (Gottfreid Wilhelm), *Discours de Métaphysique*, Vrin, Paris 1986
▪ ______ , *La Monadologie*, Librairie générale française, Paris 1991
* ______ , *Essais de Théodicée*, Flammarion, Paris 1969
▪ Levinas (Emmanuel), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967
▪ ______ , *Théorie de l'intuition dans la phénoméologie de Husserl*, Vrin, Paris 1970
▪ ______ , *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye 1971
* ______ , *Ethique et infini*, Fayard, Paris 1982
* ______ , *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 2ème éd. 1990
* Lipovetsky (Gilles), *L'ère du vide*, Gallimard, Paris 1983
▪ Lukács (Gerog), *Histoire et conscience de classe*, traduit par K. Axelos et J. Bois, Minuit, Paris 1960
* Lyotard (Jean-François), *La phénoménologie*, PUF, Paris 1954
▪ ______ , *Le différend*, Minuit, Paris 1986
* Machiavel (Niccolo di Bernardo), *Le prince*, traduction par J.V. Périès, UGE, Paris 1965
* ______ , *L'art de la guerre*, traduit par T. Guiraudet, Flammarion, Paris 1991
* Maritain (Jacques), *La philosophie morale*, Gallimard, Paris 1960
* Marx (Karl), *Le capital*, traduit par J. Roy, Flammarion, Paris 1969
* Mattéi (Jean-François), *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, PUF, Paris 1983
▪ Merleau-Ponty (Jacques), *La science de l'univers à l'âge du positivisme*, Vrin, Paris 1983
▪ Misrahi (Robert), *Traité du bonheur*, T. II : *Ethique, politique et bonheur*, Seuil, Paris 1983
▪ Montaigne (Michel Eyquem de), *Essais*, Flammarion, Paris 1979
▪ Moravia (Alberto), *L'homme*, traduit de l'italien par Mme C. Poncet, Flammarion, Paris 1965
* Mossé Bastide (Rose-Marie), *La liberté*, PUF, Paris, 4ème éd.1983 (1ère éd. 1965)
▪ Nabert (Jean), *Eléments pour une éthique*, Aubier, Paris 1971
▪ Nancy (Jean-Luc), *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988
* ______ , *Le sens du monde*, Galilée, Paris 1993
▪ ______ , *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997
▪ Nietzsche (Friedrich), *Contribution à la généalogie de la morale*, traduit par A. Kremer-Marietti, UGE, Paris 1974
▪ ______ , *Aurore*, traduction par J. Hervier, Gallimard, Paris 1989

* ______ , *Le gai savoir*, traduction par P. Klossowski, Gallimard, Paris 1982
* ______ , *Humain, trop humain*, traduction par R. Rovini, Gallimard, Paris 1968
* ______ , *Par-delà le bien et le mal*, UGE, Paris 1967
* ______ , *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par M. de Gandillac, Gallimard, Paris 1975
* ______ , *La volonté de puissance*, traduction par H.Albert, Librairie générale française, Paris 1991
* Parménide, *Le poème*, présenté par J. Beaufret, PUF, Paris, 3ème éd. 1986 (1ère éd. 1955)
* Pascal (Blaise), *Pensées*, Librairie générale française, Paris 1972
* Patočka (Jan), *Essais hérétiques*, traduit par E. Abrams, Verdier, Paris 1981
* ______ , *La crise du sens* (2 Tomes), traduit par E. Abrams, Ousia, Bruxelles 1985
* ______ , *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, traduit par E. Abrams, éd. J. Millon, Grenoble 1988
* ______ , *Liberté et sacrifice*, traduit par E. Abrams, éd. J. Millon, Grnoble 1990
* ______ , *L'art et le temps*, traduit par E. Abrams, P.O.L, Paris 1990
* Picard (Dominique), *Du code au désir*, Bordas, Paris 1983
* Piclin (Michel), *La notion de transcendance*, A. Colin, Paris 1969
* Platon, *La République*, traduction par R. Baccou, Flammarion, Paris 1966
* _____ , *Le sophiste*, traduction par E. Chambry, Flammarion, Paris 1969
* _____ , *Cratyle*, traduction par E. Chambry, Flammarion, Paris, 196
* _____ , *Lettres*, traduction par L. Brisson, Flammarion, Paris 1987
* _____ , *Phèdre*, traduction par L. Brisson, Flammarion, Paris 1989
* _____ , *Philèbe*, traduit par E. Chambry, Flammarion, Paris 1969
* _____ , *Ménon*, traduit par E. Chambry, Flammarion, Paris 1967
* _____ , *Timée*, traduit par E. Chambry, Flammarion, Paris 1969
* _____ , *Charmide*, traduit par E. Chambry, Flammarion, Paris 1967
* _____ , *Eutydème*, traduit par E. Chambry, Flammarion, Paris 1967
* _____ , *Ion*, traduit par E. Chambry Flammarion, Paris 1967
* Polin (Raymond), *Le bonheur considéré comme l'un des beaux arts*, PUF, Paris 1965
* Ponge (Francis), *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*, Hermann, Paris 1984
* Proust (Marcel), *Le temps retrouvé*, Flammarion, Paris 1986
* Quéré (France), *L'éthique et la vie*, O. Jacob, Paris 1991

* Quignard (Pascal), *L'être du balbutiement*, Mercure de France, Paris 1969
* Rastier (François), *Sens et textualité*, Hachette, Paris 1989
▪ Reboul (Olivier), *L'homme et ses passions d'après Alain*, PUF, Paris 1968
▪ Reneville (Jacque Rolland de), *Itinéraire du sens*, PUF, Paris 1982
▪ Resweber (Jean-Paul), *La philosophie des valeurs*, PUF, Paris 1992
▪ Richir (Marc), *La crise du sens et la phénoménologie*, éd. J.Millon, Grenoble 1990
* ______ , *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, éd. J. Millon, Grenoble 1992
▪ Ricœur (Paul), *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987
▪ ______ , *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, SEDES, Paris 1982
▪ ______ , *De l'interprétation*. Essai sur Freud, Seuil, Paris 1965
* ______ , *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris 1988 (1ère éd. 1950)
* ______ , *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990
▪ Rosset (Clément), *Principes de sagesse et de folie*, Minuit, Paris 1991
▪ ______ , *L'objet singulier*, Minuit, Paris 1979
▪ Rouger (François), *Le monde et le moi*, éd. Klincksieck, Paris 1986
* Ruby (Christian), *Les archipels de la différence*, éd. du Félin, Paris 1989
* Russell (Bertrand), *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, Paris 1970
* ______ , *La conquête du bonheur*, Payot, Paris 1949
▪ Sartre(Jean-Paul), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1980 (1ère éd. 1943)
▪ ______ , *Questions de méthode*, Gallimard, Paris 1973, (1ère éd. 1960)
▪ ______ , *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1962
▪ ______ , *Beaudelaire*, Gallimard, Paris 1970 (1ère éd.1963)
▪ Schelling (Friedrich Wilhelm Joseph von), *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*, traduction par G. Politzer, éd. F. Rieder et Cie, Paris, 3ème éd. 1926
▪ ______ , *Premiers écrits (1794-1795)*, traduction par J-F. Courtine, PUF, Paris 1987
▪ Schopenhauer (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction par A. Burdeau, PUF, Paris, 12ème éd. 1989 (1ère éd. 1966)
* Serres (Michel), *Hermès I. La communication*, Minuit, Paris 1969
▪ ______ , *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Minuit, Paris 1977

▪ ______ , *Les cinq sens*, Grasset, Paris 1985
▪ ______ , *Le tiers-instruit*, éd. Club France Loisirs, Paris 1992 (1ère éd. F. Bourin, Paris 1991)
▪ Spinoza (Baruch), *Ethique*, traduction par Ch. Appuhn, Flammarion, Paris 1965
▪ ______ , *Lettres*, traduction par Ch. Appuhn, Flammarion, Paris 1966
▪ Sponville (André Conte), *Une éducation philosophique*, PUF, Paris 1989
* Straus (Erwin), *Du sens des sens*, traduit par G. Thines et J. P. Legrand, éd. J. Millon, Grenoble 1989
▪ Tháo (Trân Dũc), *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Gordon et Breach, Paris/Londres/New York 1992, (1ère éd. Minh-tân 1951)
* Valéry (Paul), *Regards sur le monde actuel et autres essais*, in *Œuvres*, T. II, Gallimard, Paris 1988 (1ère éd. 1960)
▪ Van-Huy (Pierre Nguyen), *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, La Baconnière, Neuchâtel, Suisse1968
▪ Vergnières (Solange), *Ethique et politique chez Aristote*, PUF, Paris 1995
* Vernant (Jean-Pierre), *Mythe et pensée chez les grecs*, éd. La découverte, Paris 1988 (1ère éd. Maspero, Paris 1965)
▪ Weil (Eric), *Problèmes kantiens*, Vrin, Paris, 2ème éd. 1970 (1ère éd. 1963)
▪ Wittgenstein (Ludwig), *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par P. Klossowski, Gallimard, Paris 1988 (1ère éd. 1961)

IV. مراجع عربية و معرّبة

1. قواميس و معاجم

▪ إبن فارس (أبو الحسين أحمد)، **معجم مقاييس اللغة**، دار الجيل، بيروت 1991
▪ إبن منظور(جمال الدين محمّد بن مكرّم الأنصاري)، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ
▪ الأعسم (عبد الأمير)، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الدار التونسية للنشر، تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1991
▪ التهانوي (محمّد علي بن علي)، **كشّاف إصطلاحات الفنون**، دار قهرمان للنشر و التوزيع، إسطنبول 1984

* الجرجـــاني (الشّريف علي بن محمّد)، **كتاب التــعريفات**، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة 1988
* صليــبا (جميل)، **المعجم الفلسفيّ**، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982
* الفيروزآبادي (مجد الدّين محمّد بن يعقوب)، **القاموس المحيــط**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ

2. دراســات حول مرلو-بونتـــي

* إبــراهيم (زكريـــاء)، **الفلسفة الوجودية**، دار المعارف بمصر 1957، الفصل السابع : «فلسفة ميرلوبونتي»
* ________ ، **فلسفة الفنّ في الفكر المعاصر**، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1966، الفصل السابع : «فلسفة الفنّ عند ميرلوبونتي»
* ________ ، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، مكتبة مصر، القاهرة 1968، الفصل التاسع عشر : «موريس ميرلوبونتي»
* توفيق (سعيد)، «الخبرة الجمالية بوصفها إدراكا حسّيا (ميرلوبونتي)» ضمــن **الخبرة الجماليــة. دراســـة في فـــلسفة الجــمال الظاهراتية**، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت 1992
* عبد الحافظ (مجدي)، **قراءات في الفكر المعاصر. على هامش الألفية الثالثة**، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة 1998، الفصل الرابع : «موريس ميرلوبونتي فيلسوفا وجوديا فنومنولوجيا معاصرا»، الفصــل الخامس:«الجسد الإنساني بين مدارس الفلسفة و فنومنولوجية ميرلوبونتي»

3. مــــراجع عامّـــة

* إبراهيم (زكرياء)، **مشكلة الحرّية**، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى 1957
* إبن بـــاجة (أبو بكر)، **تدبيــر المتوحــّد**، ضمن **رسائل إبن باجــة الإلهيــة**، تحقيق ماجد فخري، دار النّــهار، بيروت 1968
* إبن رشــد (أبو الوليــد)، **تهــافت التّــهافت**، تحقيـــق سليـمان دنـيا، دار المعارف القاهرة 1968

- ________ ، **تلخيص كتاب المقولات**، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة 1980
- ________ ، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق د. تشارلس بتروث و د. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986
- ________ ، **تلخيص كتاب الحاسّ و المحسوس لأرسطو**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/دار القلم، بيروت/ الطبعة الثانية 1980
- إبن سينا (أبو علي)، **الرسائل**، إنتشارات بيدار، 1400ه
- إبن عربي (محيي الدين)، **الفتوحات المكية**، مكتبة الثقافة الدينية، المركز الإسلامي للطباعة، القاهرة، دون تاريخ
- إبن المبرد (جمال الدين الدمشقي)، **إتحاف النبلاء بأخبار و أشعار الكرماء و البخلاء**، دار الكتب العلمية، بيروت 1990
- أرسطو ، **الطوبيقا**، نقل إبي عثمان الدمشقسن تحقيق د. عبد الرحمان بدوي ضمن **منطق أرسطو**، الجزء الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت/دار القلم، بيروت 1980
- _____ . **كتاب الدّال**، نقل عبد الكريم المراق، محمد الحبيب المرزوقي و محمد محجوب، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس 1983
- باختين (ميخائيل)، **الماركسية و فلسفة اللّغة**، ترجمة محمد البكري و يمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب 1986
- برلين (إيزايا)، **حدود الحريّة**، ترجمة جمانا طالب، دار الساقي، بيروت 1992
- ترمانيني (عبد السلام)، **الرّقّ، ماضيه و حاضره**، سلسلة عالم المعرفة،الكويت 1978
- تريكي (فتحي)، **العقل و الحرّية**، تبر الزمان، تونس 1998
- الجرجاني (عبد القاهر)، **أسرار البلاغة**، تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي و د. عبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1991
- خليل (ياسين)، **العلوم الطبيعية عند العرب**، طبع جامعة بغداد 1980
- خوري (أنطوان)، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، دار التنوير، بيروت 1984
- روزنتال (فرانز)، **مفهوم الحرّية في الإسلام**، ترجمة و تقديم د. معن زيادة و د. رضوان السّيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ليبيا 1978
- دغيم (سميح)، **فلسفة القدَر في فكر المعتزلة**، دار الفكر اللبناني، بيروت 1992

* دي سوسير (فردينان)، **دروس في الألسنية العلمة**، تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش و محمد عجينة، الدار العربية للكتاب، ليبيا/تونس 1985

* ديكـــارت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة د. عثمان أمين، مطبعة لجنة البيان العربي القاهرة 1960

* السّهرَوردي (عبد القادر بن عبد الله)، **كتاب عوارف المعارف**، دار الكتـــاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1983

* السّيوطـــي (عبد الرحمان جلال الدين)، **المزهر في علوم اللّغة و أنواعهـــا**، نشر و تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم و علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية

* شيكوني (أنجلو)، **أفلاطون و الفضيلـــة**، ترجمة د. منير سغبيني، دار الجيل، بيروت 1986

* العروي (عبد الله)، **مفهـــوم الحريّة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان/الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة 1988

* العسكري (أبو هلال)، **الفروق في اللغـــة**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت/الدار العربية للكتاب، تونس/ليبيا، الطبعة السادية 1983

* الفـــارابي (أبو نصر)، آراء **أهل المدينـــة الفاضلة**، تحقيق د. ألبير نصري نادر، داز المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة 1982

* ________ ، **كتاب الألفاظ المستعمـــلة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية 1991

* ________ ، **فصـــول منتزعـــة**، تحقيق د. فوزي متري نجّار، دار المشرق بيروت 1971

* فريحـــة (أنيس)، **في القَصص العبري القديم**، دار نوفل للنشر، بيروت 1992

* القلهـــاتي (أبو سعيد)، **الفـــرق الإسلامية من خلال الكشف و البيان**، تحقيق و تقديم محمد بن عبد الجليل، مركز الدراسات و الأبحاث الإقتصادية ذ و الإجتماعية، تونـــس 1984

* كاســـيرر (أرنست)، **مدخل إلى فلسفة الحضـــارة**، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت 1961

* كومبـــز (يوسف)، **القيمة و الحريّـــة**، ترجمة د. عادل العوّا، دار الفكـــر، دمشق 1975

* ليفي ستروس (كلود)، **الأسطورة و المعنـــى**، ترجمة صبحي حديدي، دارالحوار، سوريا 1985

* مفتـــاح (محمد)، **مجهـــول البيـــان**، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب1990

* المهيري (عبد القادر و آخرون)، **النظرية اللسانية و الشعرية فـــي التراث العربي من خلال النصوص**، الدار التونسية للنشر، تونس 1988

* هيــغل، **أصول فلسفـــة الحقّ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنويـــــر، بيروت، الطبعة الثانيـــة 1983

كشّاف عربي- فرنسي

ا

instantané	آنيّ
quale	آي
monstration	إبانة
hasard	إتّفاق
éthique	إتيقا
trace	أثر/طابع
partes extra partes	أجزاء متخارجة
énonciation	أداء كلامي/ ملفوظية
volontarisme	إرادوية
ressac	إرتداد
introspection	إستبطان
disposition	إستجابة
problématicité	إستشكال
élément	أسطقس/عنصر
métaphore	إستعارة
subsumer	إستغرق
induction	إستقراء
autonomie	إستقلالية
vraisemblance	إستلاحة

prise de conscience	إستيعاء
style	أسلوب
prédicatif	إسناديّ
signal	إشارة
problématique	إشكال/إشكاليّ
protention	إطلال
apparition	إظّهار/نجم/طلوع
aliénation	إغتراب/إستلاب
horizon	أفق
hypostase	أقنوم
axiologie	أكسيولوجيا/مبحث القيم
ambiguïté	إلتباس
fluidification	إماعة
zigzag	أمْتٌ
amnésique	إميّة
amnésie	أمـ
anthropologie	إناسة. ـروبولوجيا
solipsisme	أننة
déploiement	إنبساط
tendantiel	إنتحانى
repliement	إنثناء

إنحراف نسيق	déformation cohérente
إنسانوية	humanisme
إنشاء/تأسيس	institution
إنشباك/ إنحباك	entrelac
إنشغال	préoccupation
إنعطاء	donation
إنغماد	invagination
إنفتاح	ouverture
إنفراق/فُرقان	différance
إنفلاق	fission
إنقلاب عين	métamorphose
إنهمام	souci
إيمان إدراكيّ	foi perceptive

ب

برّي (فكر)	sauvage (pensée)
بخت	fortune
بصمة	empreinte
بلاغة	rhétorique
بيذاتية	intersubjectivité

ت

تـاريخانيـة	historicisme
تـاريخية	historicité
تـأجيل/إرجـاء	temporisation
تـأشـير	dénotation
تـايُّـن	localisation
تَـبئـير	focalisation
تبـيـانة (رسيمة) جسديـة	schéma corporel
تجربـة حاسمـة	expérience cruciale
تجـسّـد	incarnation
تجـويـف	creux
تَـحْـدار/تقليـد	tradition
تحـليق	survol
تخـــارج	ek-stase
تخيير/تفضـيل	préférence
تــراكز	excentrisme
تـرسّـب	sédimentation
ترنـيق	suspens
تـزمـين	temporalisation
تســآل	le questionner
تسميــة/تعيين	désignation

connotation	تضمين
isomorphisme	تشاكل
transendantalisme	تعالوية
transcendance	تعالي
expression	تعبير/عبارة
néantisation	تعديم
déflagration	تفجّر
individuation	تفريد
espacement	تفضية
chiasme	تقالب/تصالب
courbure variable	تقوّس متغيّر
syncrétisme	تلفيقية
représentation	تمثّل/تصوّر
scrutation	تمحيص
signifiance	تمعين/تمعنّي
articulation	تمفصل/تقطيع
possibilisation	تمَكُّن
harmonie préétablie	تناغم مسبق
finitude	تناهي
végétation	تنبّت
capitonnage	تنجيد

تهاجن/تقاطع	croisement
تهكم	ironie
تواصل/إيلاغ	communication
توتَر	tension
تيه/ضلال	errance

ث

(الـ)ثمة	(le) il y a
ثيولوجيا	théologie

ج

جدلنة	dialectisation
جدلية/ديالكتيكا	dialectique
جسد خاصّ	corps propre
جسد نكرة	corps impropre
جسم	corps
جموح/شطط	hybris
جوهر	substance

ح

حاجة	besoin
حاضر حيّ	praesentation
حتمية	déterminisme

حـدث	événement
حـدثـانٌ	avènement
حـــدْس	intuition
حِـدّة	acuité
حـرف/حروف	limite(s)
حـركـة	mouvement
حـرمـان	privation
حـرّيـة	liberté
حريـة الإختيـار	libre arbitre
حريـة إيجابيـة	liberté positive
حريـة سلبيـة	liberté négative
حريـة اللامبـالاة/إستواء الطّرفين	liberté d indifférence
حــضور	présence
حفــظ/إبــقاء	rétention
حـــواريّ	dialogique
حَـــولٌ	diplopie
حـيّـز	lieu

خ

خـاصـة/خصيـصـة	propriété
خـام	brut
خانـة فارغة/شغـور	case vide

خـطاب	discours
خـطوط الرّشـح	ligne de fuite
خـطـّيّ	linéaire
خــلاء	vide
خنـجر/مِـرْوَد	stylet
خَيْمَـر	chimère (la)

د

دالّ	signifiant
دالـّة/وظيفـة	fonction
دلالـة	signification
دلائليـة	sémiotique
دلالـيـّة	sémantique
دليـل	signe
دهـشـة	étonnement
دوريـّة	circularité

ذ

ذات غـُفـْل/كَـأيٌ	on
ذاتويـة	subjectivisme
ذبذبـة	amplitude

ر

réduction	رَدّ/خفض
impasse	رَتْب
matrice	رَحِم/قالب
terreur	رُعب
désir	رغبة
symbole	رمز

ز

temps-espace	زمكان
temporalité	زمنية
ascétisme	زهد

س

enlisé	سائخ
négativité	سالبية
bon-sens	سَداد
repos	سكون
négation	سلب/نفي
behaviorisme	سلوكية
marque	سِمة

ش

vertical	شاقولي/عمودي

شبقيــة	érotisme
شــخص	personne
شدّة/كثــافة	intensité
شرعيــة	légalité
شــكّــيل	polymorphe
شميــلة	synthèse

ص

صخــب/غليــان	bourdonnement
صدوق/أصــيل	authentique
صَــمَــم	surdité
صــوت	son
صورة سمعيــة	image acoustique
صوريّــة	formalisme

ض

ضــرورة	nécessité
ضغيــنة/ذحــل	ressentiment

ط

طبيعويـــة	naturalisme
طواعيــة/مطــاوعة	passivité
طيّــة/ثنــية	pli

ظ

apparence	ظـاهـر/مظهر
fait	ظـاهرة

ع

transcendant	عـال/مفـارق
monde ambiant	عـالم محيـط
mondéité/mondialité	عالـمية
absurde	عـبث/خـلف
anosognosie	عدم الإعتراف بالإعاقة
nihilisme	عدميـة
écart	عُـدول/إنزيـاح
claudication	عـرَج/ظـلـع
latéral	عرْضـانيّ
contingence	عرضـية/جـواز
lierre(le)	عشْـقة
organicisme	عضـوانيـة
membre fantôme	عضـو موهوم
vulnérable	عـطوب
rationnel	عقـليّ

علامة/قرينة	indice
عَمَه حركيّ	apraxie
عَوَز/خَصاص	manque
عينيّ	concret

غ

غاية	fin
غائية	finalité
غرابة	étrangeté
غرض	thème
غرْضنة	thématisation
غشطلتية	gestaltisme
غليظ	massif/épais
غلْوَنة	galvanisation

ف

فرادة	singularité
فِراسة	pysiognonomie
فرق/إختلاف	différence
فساد/بوار	corruption
فصل	disjonction

فضيلة	vertu
تُويَرق	nuance
فيض/غزارة	exubérance
فينومين	phénomène

ق

قَبْحَمْلِيّ	antéprédicatif
قبليّ	a-priori
قصد	intention
قصدية فاعلة	intentionnalité opérante
قصدية الفعل	intentionnalité d acte
قنية	acquisition
قوس قصدي	arc intentionnel
قِيمة/قَدْرٌ	valeur

ك

كائن/كيان	être
كتابة	écriture
كلام	parole
كلّي	universel

cogito pré-réflexif	كوجيتو سابق على التأمل(بِكر)
cogito tacite	كوجيتو مُضمَر
génération	كون
être	كينونة

ل

inachèvement	لاإكتمال
invisible	لامرئي
non sens	لامعنى
infini	لانهائي
non-être	لاوجود
inconscient	لاوعي
chair	لحم
langue	لسان
langage parlant	لغة متكلِّمة
langage parlé	لغة متكلَّمة
mystère	لغز
trouvaille	لقية

م

ماهيــة	essence
مــأســاوي	tragique
مبـاينة/تبـاين	différenciation
مُـتـأيّـن	localisé
متـأمل العـالـم	kosmos théoros
متعــالـي	transcendantal
مجـهور /صــائـت	sonore
محـايثـة/مبـاطنـة	immanence
محسوســية	sentance
مدلـــول	signifié
مرئـــي	visible
مركب فـطري	complexe inné
مســاميّ	poreux
مســرحي/تمثيـلـي	scénique
مسـلك/سطيـحة	praticable (un)
مشــابهة	ressemblance
مشــروع	projet
مشروعيــة	légitimité
مشــكال	kaléidoscope
مطـابقـة/تطـابق	adéquation

apparence	مظهر/ظاهر
eschatologie	مَعَادية
répétition	معاودة/تكرير
raisonnable	معقول
vécu	معيش
sens	معنى/حس/وجهة
convaincant	مُفحِم
plénitude	مَلاء
clavier	مَلامِس
profil	مَلمح
texture	مَلْمَس/حياكة
éperon	منخس/نتوء صخري
exsangue	منزوف
stéréotype	منمَّط
être en soi	موجود في ذاته
être pour soi	موجود لذاته
être pour autrui	موجود للغير
impetus	ميل
clinamen	ميلان

ن

accent	نبـرة
relativisme	نسـبويـة
tissu conjonctif	نسـيج ضـامّ
sui generis	نسـيج وَحْـده
rasoir d Occam	نـصـل أوكـام
tonalité	نغـمة
point aveugle	نـقـطة العمـى
transport	نُـقـلة
noème	نـويمـا/نمـاط
noèse	نويـزيـس/نـواط

ه

hydre	هـيـدْرة
sourdité	هَـمْـس
même (le)	هُـوَهُـوَ
identitaire	هُـوَويّ
identité	هـويّـة
hylé	هيـولـى

وثوقية/إيقانية	dogmatisme
وجود	existence
وجودية	existentialisme
وَصْل	conjonction
وضعوية	positivisme
وعي لاتأمّلي	conscience irréfléchie
وقائعية	facticité

فهـــرس الأعـــلام

أ

آرون (Aron. R)، 39، 567

إبراهيم (زكريـــاء) ، 28

إبن بـــاجة (أبو بكر)، 52، 500

إبن رشد (أبو الوليد)، 64، 75، 150، 211، 262، 431

إبن سينا (أبو علي)، 366، 411، 431، 434، 612

إبن عربي (محي الدين)، 51، 52

إبن فارس (أبو الحسين أحمد)، 48، 53، 206، 389، 405، 431، 442، 500،493

إبن المبرّد (جكال الدين)، 48

إبن منظور (جمال الدين محمّد)، 48، 204، 227

أبيكـــتات (Epictète)، 74

أرسطو (Aristote)، 26، 57 و ما بعدها، 73، 89، 103، 176، 177، 213،211، 261، 262، 354، 356، 366، 434، 435، 483، 523، 560،559، 571، 572، 609

آرندت (Arendt. H)، 498، 499

أسبانيـــا (Espagnat. B d)، 406

أسكوبـــا (Escoubas. E)، 149، 150

أسلان (Eslin. C)، 104، 450، 629

أعسم (عبد الأمير)، 50، 75، 204، 431، 434، 612

أغسطيـــن (Augustin. St)، 35، 131

أفلاطـــون (Platon)، 6، 59، 72، 95، 96، 98، 168، 214، 215، 229، 354، 374، 377، 381، 439، 443، 445، 479، 542، 569، 609

ألان (Alain)، 375، 389

ألتوسير (Althusser. L)، 576 و ما بعدها

ألكييه (Alquié. F)، 65، 131، 132، 148، 154، 155، 372، 551، 613

أليـــاد (Eliade. M)، 113، 476

أمسلاك (Amselek. P)، 55

أنسالم (Anselme. M)، 194

أوبنك (Aubenque. P)، 12، 73، 212، 262، 524

إيكـــو (Eco. U)، 211

ب

باتوشكا (Patočka. J)، 114، 117، 120، 121، 123، 126، 181، 192،190، 226، 258، 262، 268 و ما بعدها، 314، 315، 330، 335،331، 363، 397، 401، 404، 412، 415، 418، 488، 498، 550،525، 560، 602

باختيـــن (Bakhtine. M)، 230

باديو (Badiou. A)، 86

بـــارت (Barthes. R)، 114، 301

بـــارجيه (Berger. G)، 591

بـــارك (Park. Y)، 233، 258، 265

بـــاسكال (Pascal. B)، 254، 346، 366، 390، 395، 610

بـــاشلار (Bachelard. G)، 499

بانســـون (Pinson. J-C)، 493

بـــايـــون (Peillon. V)، 108، 345، 397، 452، 466، 565، 572، 573

بـــايّـــي (Bailly. J. C)، 491، 495، 498

بـــراغ (Brague. R)، 262، 402، 403، 410، 424، 483، 485، 500

بربـــرا (Barbaras. R)، 99، 333، 417، 419، 420، 431، 456، 471،469، 617

برغســـون (Bergson. H)، 9، 44، 69، 78 و ما بعدها، 131، 137، 247،246، 344، 345، 415، 421، 422، 452، 519، 531، 548، 601

برلـــين (Berlin.I)، 45

برمنيدس (Parménide)، 246، 389، 569

برنـــار (Bernard. M)، 505، 520، 523

برنـــانوس (Bernanos. G)، 47

بـــرّو (Barreau. H)، 130

بروتـــون (Breton. S)، 124

بروســـت (Proust. M)، 240، 340، 389

بريـــار (Bruaire. C)، 61، 63، 358، 359

بـــريـــور (Prieur. M)، 484، 485

بسنيـــيه (Besnier. J-M)، 552

بـلانشو (Blanchot. M)، 522، 590، 631

بـنّـان (Bannan. J)، 92، 382

بنفنـست (Benvéniste. E)، 343

بـواسّـو (Boisseau. D)، 150، 152

بودريـار (Baudrillard. J)، 518، 521، 578 و ما بعدها

بـوراي (Porée. J)، 263، 433

بـورغ (Borg. J.L)، 262

بوشـتّي (Boschetti. A)، 630

بوفـريه (Beaufret. J)، 11، 246، 356، 552

بوفـوار (Beauvoir. S. de)، 148، 203، 465، 544، 552، 585

بـولان (Polin. R)، 21، 197، 200

بونـان (Bonan. R)، 252، 255، 307، 321، 334، 337، 522

بونتـاليس (Pontalis. J.B)، 100، 230، 263

بونـج (Ponge. F)، 267، 302، 305، 307، 346، 517

بيفـدال (Pividal. R)، 464

بيكـار (Picard. R)، 505

بيكـلان (Piclin. M)، 117، 118، 149

ت

تـاسّـان (Tassin. E)، 497، 498

ترمانيـني (عبد السلام)، 50

تروتينيـون (Trotignon. P)، 10، 259، 285، 468، 470، 485

تريكـي (فتحي)، 38، 352

تفنـاز (Thévenaz. P)، 368، 375، 525

تنـبار (Timbert. A)، 153، 342، 453

تهـانوي (محمّد علي بن علي)، 48، 50، 205، 208

تـودوروف (Todorov. T)، 208، 210

توسـكانو (Toscano. R)، 197

توفـيق (سعيد)، 28

تيارّي (Thierry. Y)، 242، 267، 312، 328
تيــليات (Tiliette. X)، 148، 152، 162، 163، 259، 435، 469، 575
تيمنيــكا (Tymieniecka. A-T)، 304، 412

ج

جرجــاني (الشريف علي بن محمّد)، 51، 75، 76، 205، 405، 442،434
جرجــاني (عبد القاهر)، 204، 206، 210
جلســون (Gilson. E)، 36، 226، 440
جيرآتــز (Geraets. T)، 135

خ

خليل (ياسين)، 612

د

دافــال (Daval. R)، 76، 96، 535
درتيغ (Dartigues. A)، 22
دريــدا (Derrida. J)، 29، 97، 127، 346، 348، 435، 467، 569
دستــير (Dastur. F)، 37، 407، 463
دسنتــي (Desanti. J-T)، 141، 255، 257، 380، 381
دغــيم (سميح)، 60، 227
دِكــسو (Dixsaut. M)، 6، 214 و ما بعدها
دلسّــال (Delesalle. J)، 41
دلفويتزيس (Délivoyatzis. S)، 313، 455، 456، 457، 467
دلــوز (Deleuze. G)، 7، 23، 64، 65، 74، 109، 131، 174، 203،179، 209، 210، 230، 231، 239، 251، 280، 301، 311، 312، 314، 346 و ما بعدها، 357، 364، 388، 406، 418، 443،442، 446، 460، 461، 470، 495، 499، 500، 525، 561، 599،584، 600
دلــوم (Delhomme. J)، 70، 365، 387، 422، 596
دوشــان (Duchêne. J)، 272، 373، 376
دوفــران (Dufrenne. M)، 143

دومـون (Dumont. F)، 112، 115
ديكـارت (Descartes. R)، 9، 61 و ما بعدها، 67، 77، 96، 247، 390،417، 418، 444، 487، 526، 530، 544، 610، 628
ديـوي (Dewey. J)، 70

ر

راستييه (Rastier. F)، 276، 314، 628 و ما بعدها
راي (Rey. D)، 536
ربـول (Reboul. O)، 389
رسفيـبر (Resweber. J-P)، 196
رسّـل (Russell. B)، 22، 233
رنـو (Renaud. M)، 23، 197، 342
روبيناي (Robinet. A)، 8
روبـي (Ruby. Ch)، 443
روجيـه (Rouger. F)، 150، 187، 222، 333، 361، 414، 558، 564، 572، 573، 602
روزنتـال (Rosenthal. F)، 46، 47، 49 و ما بعدها
روز (Roose. M-C)، 400
روسّي لاندي (Rossi-Landi. F)، 613
روسّـاي (Rosset. C)، 389، 451، 466، 467
روفيـلّو (Roviello. A-M)، 316، 320، 324، 339
رونفيـل (Reneville. J.R. de)، 207، 208، 215، 218، 225، 229،232، 273، 357، 359، 365، 440، 467، 493، 563، 614
ريشـير (Richir. M)، 11، 67، 99، 100، 102، 114، 116، 123، 124،217، 225، 268، 313، 323، 355، 357، 358، 387، 445، 451،457، 491، 594، 638
ريكـور (Ricœur. P)، 9، 56، 72، 98، 100، 103، 115، 152، 153، 192، 213، 214، 311، 312، 521

س

سـار (Serres. M)، 171، 253، 302، 347، 348، 382، 442، 474، 490، 510، 518، 525

سـارتر (Sartre. J-P)، 9، 10، 73، 78، 80 و ما بعدها، 94 و ما بعدها،107، 131، 137، 139، 151، 167، 168، 236، 252، 259، 414،342، 423، 439، 442، 444، 464، 468، 551، 563، 568، 585،570، 602

سبنفيـل (Sponville. A.C)، 243، 254

سبينـوزا (Spinoza. B)، 26، 63، 64 و ما بعدها، 96، 307، 507، 612، 614

ستراسّـر (Strasser. S)، 411

ستروس (Straus. E)، 125، 255، 320

سميث (Smith. M. B)، 252، 295، 304، 313، 336، 342، 372، 398،393، 433، 438

سميـون (Siméon. J-P)، 351

سهروردي (عبد القادر بن عبد الله)، 51، 52

سوسـير (Saussure. F. De)، 228، 229، 568، 578، 579

سيـشار (Sichère. B)، 34، 254، 260، 261، 339، 348، 508

سيـفاك (Sivak. J)، 388، 427

سيـوطي (عبد الرحمان جلال الدين)، 205

ش

شـاركوسيه (Charcosset. J.P)، 10، 149، 250، 324

شـامبيني (Champigny. R)، 83، 199، 238

شـانبون (Chambon. R)، 91، 118، 119، 390، 398، 412

شانتـور (Chanteur. J)، 216

شـبل (Chebel. M)، 517

شلنغ (Schelling. F.W.J)، 46، 66، 67، 109، 616

شوبهـاور (Schopenhauer. A)، 302، 421، 427، 614

شيكونـي (أنجـلو)، 26

ص

صليبا (جميل)، 206

ع

عبد الحافظ (مجدي)، 28
عروي (عبد الله)، 38، 48، 49
عسكري (ابو هلال الـ)، 49، 50، 208

غ

غادامر (Gadamer. H-G)، 19
غارلّي (Garelli. J)، 302، 386، 400
غانيون (Gagnon. M)، 596، 607، 608
غراسي (Grassi. E)، 544
غرانال (Granel. G)، 5، 480
غرفيتش (Gurvitch. G)، 527
غرانجيه (Granger. G. G)، 220، 234، 335، 346 353
غريماس (Greimas. A. J)، 203، 231، 365
غرمالدي (Grimaldi. N)، 591
غرين (Green. A)، 313
غواتري (Guattari. F)، 210، 238، 301، 406، 418، 470، 495
غوشيه (Gauchet. M)، 463، 605
غولدشميدت (Goldschmidt. V)، 213، 363
غويارفابر (Giyard-Fabre. S)، 180، 187، 189، 196
غيتي (Ghitti. J-M)، 113، 121، 125

ف

فارابي (أبو نصر الـ)، 27، 58، 59، 178، 204
فال (Wahl. J)، 561، 582، 587

فالنـس (Waelhens. A. de)، 138، 152، 153، 336، 364، 412، 413، 496، 514، 561، 562
فاليـري (Valéry. P)، 33، 40، 185
فـايل (Weil. E)، 235، 236، 524
فـاين (Veyne. P)، 396
فرانـك (Franck. D)، 436
فرديغليوني (Verdiglione. A)، 357، 613
فرسّـن (Fressin. A)، 485، 548
فرنـان (Vernant. J-P)، 113، 487، 479
فرنـيار (Vergnières. S)، 49، 53
فرويـد (Freud. S)، 10، 97
فريحـة (أنيس)، 431
فريغـة (Frege. G)، 233
فرّي (Ferry. J-M)، 234
فنـك (Fink. E)، 387، 407، 415، 416، 608، 609، 622، 627
فوكـو (Foucault. M)، 69، 177، 183، 184، 216، 217، 231، 440،396، 446، 469، 470، 524، 566، 616
فولتيـر (Voltaire. F. M. A)، 54
فولسـدال (Follesdal. D)، 233
فونتـان (Fontaine. Ph)، 484
فيتغانشتـاين (Wittgenstein. L)، 234
فيروزآبادي (مجد الدين الـ)، 46، 48، 204، 227، 405، 431، 442
فيشـته (Fichte. H.G)، 544
فيلابوتـي (Villela-Petit. M.P)، 437، 439، 567

ق

قلهـاتي (أبو سعيد الـ)، 60

كاسّـان و نارسي (Cassin. B et Narcy. M)، 212، 218، 334، 354، 356، 441
كاستوريــاديس (Castoriadis. C)، 20، 133، 141، 154، 197، 258، 332
كاسيــرر (Cassirer. E)، 203
كانغيــلام (Canguilhem. G)، 290، 463
كــانط (Kant. E)، 9، 41 و ما بعدها، 46، 66، 196، 342، 366، 390
و ما بعدها، 399، 406، 413، 418، 444، 499، 524، 544، 608
كايــوا (Caillois. R)، 13، 199، 261، 379، 381، 396، 527
كبلــبو (Capalbo. C)، 254، 536، 567، 584
كرزبارغ (Kerszberg. J)، 256، 281
كريستيفــا (Kristeva. J)، 217
كريــل (Krell. D. F)، 285، 334
كسليــس (Casalis. M)، 266، 267
ككلــال (Kelkel. A)، 138
كلــودال (Claudel. P)، 149، 368، 369، 582، 583
كلــين (Klein. R)، 84، 123، 295، 306
كمبــال (Campbell. R)، 154، 253، 264
كــوتال (Coutel. Ch)، 177
كوجاف (Kojève. A)، 615
كوكــلان (Cauquelin. A)، 212
كوكلمــان (Kockelmans. J)، 270
كــولاّن (Collin. F)، 522
كومبــز (Combès. J)، 74، 235
كونــش (Conche. M)، 72، 73، 379، 391، 408، 424، 426، 428، 524، 525،
610
كويري (Koyré. A)، 391، 426، 427، 500، 612
كيــاركيغارد (Kierkegaard. S)، 9، 15، 565
كــيري (Quéré. F)، 177

كينـيار (Quignard. P)، 402

ل

لابويـسي (La Boétie. E)، 185
لاتـر (Lattre. A. de)، 482، 483، 515
لارويـال (Laruelle. F)، 27، 152، 153، 441، 466
لاغـو (Lagueux. M)، 265
لافـال (Lavelle. L)، 18، 139، 192، 228، 237، 471
لالانـد (Lalande. A)، 54، 207، 228، 411
لانيـو (Lagneau. J)، 378، 577
لبوفـاتسكي (Lipovetsky. G)، 364
لدريـار (Ladrière. J)، 410
لفنـاس (Levinas. E)، 142، 197، 200، 232، 253، 262، 264، 284،281، 316، 317، 380، 436، 445، 480، 499
لكـان (Lacan. J)، 99، 611
لوتسـو (Lao Tsu)، 471
لوريـس (Lories. D)، 481
لوغـوف (Legoff. A)، 112، 324، 447، 479، 497
لوغـوف (Legoff. J)، 131
لوفيـفر (Lefeubvre. H)، 620
لوفيـفر (Lefeuvre. M)، 147، 454
لوفـور (Lefort. C)، 252، 256، 275، 276، 328، 332، 464، 467، 583، 584
لوكـاتش (Lukács. G)، 586
لوكريـس (Lucrèce)، 560، 561
ليبنيـتز (Leibniz. G. W)، 63، 64، 460 و ما بعدها، 617
ليفـات (Livet. P)، 195، 448، 561
ليفي-ستراوس (Lévi-Strauss. C)، 203، 357، 446، 447، 632
ليـوتـار (Lyotard. J-F)، 315، 562، 563، 606

م

ماتيـــي (Mattéi. J-F)، 216

ماديـــسون (Madison. B)، 161، 328، 330، 335، 436، 438، 458، 489

مـــاركس (Marx.K)، 556،540،343،161،68،9، 564، 565، 579،566، 586، 600

ماريتـــان (Maritain. J)، 26، 176، 548

ماكيـــافيل (Machiavel. N. B)، 104، 183، 186، 196، 547، 576

مالبرانـــش (Malebranche. N. de)، 414، 415، 454، 534

مالدينـــاي (Maldiney. H)، 436، 462، 471، 601

محجـــوب (محمّد)، 268

مرلو-بونتي (Merleau-Ponty. J)، 391، 392

مسراحـــي (Misrahi. R)، 197، 562

مفتـــاح (محمّد)، 211

مكـــان (Macann. C)، 144 و ما بعدها

مورافيـــا (Moravia. A)، 591

موران (Morin. E)، 380

موســـاي باستيد (Mossé Bastide. R-M)، 40، 65

مهيـــري (عبد القادر و آخرون)، 205، 210

مونـــان (Mounin. G)، 203

مونتانييـــه (Montaigne. M.E)، 375، 468، 526، 530، 531، 532، 544

مونتـــاي (Montet. D)، 213، 215

مونجـــان (Mongin. O)، 10، 11، 582

ن

نـــابير (Nabert. J)، 193

نـــانسي (Nancy. J-L)، 26، 39، 123، 129، 163، 164، 137، 173، 183، 209، 210، 216، 221، 298، 316، 344، 348، 364، 391،375، 392، 396، 416، 419، 420، 490، 492، 499، 501، 598،563، 621

نيتشـــه (Nietzsche. F)، 9، 49، 104، 227، 230، 231، 239، 278،

346، 381، 426، 507، 525، 601

ه

هـــابرماس (Habermas. J)، 236
هـــار (Haar. M)، 329، 489
هنتـــيكا (Hintikka. J)، 233
هنــــري (Henry. M)، 75، 80، 91، 506، 513
هوتـــوا (Hottois. G)، 271، 314، 348
هودار (Hodard. Ph)، 133، 169، 543، 544، 618
هوركهيمـــار (Horkheimer. M)، 199
هوســـرل (Husserl. E)، 9، 10، 96، 115، 138 و ما بعدها، 159، 222،229، 232، 233، 242، 257، 311، 368، 369، 376، 379، 380، 386، 407، 412، 413، 418، 427، 435 و ما بعدها، 444، 462،470، 474، 486، 487، 490، 499، 526، 528، 537، 608
هيبوليــت (Hyppolite. J)، 12، 82، 140، 145، 149، 194، 222، 237،315، 316، 353، 358، 361، 362، 552
هيدســـياك (Heidsieck. F)، 149، 152، 162، 170، 408، 455، 459، 487
هيدغـــر (Heidegger. M)، 9، 10، 13، 43، 53، 63، 67 و ما بعدها، 75، 78 و ما بعدها، 93، 96، 97، 130، 138، 144، 169، 191، 218،220، 222، 227، 236، 249، 266، 305، 323، 335، 356، 372،388، 398 و ما بعدها، 402، 403، 411، 422، 426، 440 وما بعدها،448 ، 466، 467، 470، 488 و ما بعدها، 526، 527، 546، 549،564، 582، 583، 594، 613، 614
هيـــغل (Hegel. G. W. F)، 3، 4، 9، 13، 45، 57، 68، 91، 96، 168،219 و مابعدها، 285، 286، 336، 369، 375، 381، 390، 391، 434، 435، 439، 440، 466، 468، 471، 538، 544، 565، 601،612

ي

يـــاسبرس (Jaspers. K)، 6، 42
ينكلفيتش (Jankélévitch. V)، 45، 469، 628، 638

فهرس المواد

أ

آي، 493 و ما بعدها

إتيقا، 12، 17، 22، 35، 53، 174، 176، 177، 179، 191، 194و ما بعدها، 263، 402، 424، 425، 488، 490، 497، 589، 617، 637

إختيار، 14، 17، 49، 50، 57 و ما بعدها، 66، 81، 82، 84، 92،89، 93، 95، 107 ، 108، 192، 200، 238

إدراك حسّيّ، 14، 17، 98، 105، 125، 218، 224، 245، 295،293، 303، 306، 328، 331، 374، 375، 392، 409، 480 و ما بعدها، 508، 535، 623

إستطاعة، 93، 145، 244، 247، 254، 521

إرادة، 14، 22، 50، 54، 56 و ما بعدها، 64 و ما بعدها، 74، 93 و ما بعدها، 164، 182، 192، 232، 568، 599، 603، 606

إستشكال، 38، 114، 115، 219،194، 235، 238، 290، 362، 415،382، 594، 595، 601، 602، 625، 627، 639

أصل، 6، 14، 34، 48، 66، 90، 102، 112، 119، 142، 216، 231، 248، 250، 290، 361، 451 و ما بعدها، 487، 488، 501، 571،559، 630

إغتراب (إستلاب)، 4، 14، 21، 38، 68، 70، 238، 277، 426، 429، 504، 576، 577، 579، 580، 581، 586، 587، 589، 590، 591، 627

إنشاء (تأسيس)، 9، 67، 116، 145، 215، 216، 318، 355، 448 و ما بعدها، 452

إنشباك، 13، 84، 96، 104، 154، 214، 215، 244، 286، 334، 359، 438، 450 و ما بعدها، 456، 458، 459، 462، 516

إنهمام، 69، 79، 80، 190، 191، 194، 216، 237، 285، 424، 597، 617، 620

إيديولوجيا، 139، 151، 187، 230، 301، 380، 396، 397، 452، 505، 507، 543، 549، 555، 586، 640

ب

براكسيس، 16، 103، 295، 344، 519، 573، 583، 588، 629

بنية،26،67،81،83،86،97،122، 140، 142، 146، 147، 149،

152، 163، 174، 193،220، 32،259، 274،277،281،334،88،352،357،378،381
،415،419 وما بعدها، 452، 512،482،457، 555، 561

ت

تـأويل (هرمينوطيقا)، 5، 6، 14، 17، 52، 102، 131، 170، 196، 214،211، 231، 236
، 237، 240، 292، 296، 306، 310، 342، 345،451، 469، 507، 511، 516، 521،
538، 557، 565، 631، 638،637، 639
تبيـانة جسديّة، 512، 513 و ما بعدها
تجربــة، 14، 16، 17، 24، 35، 41، 42، 117، 122، 130، 131، 145،136، 155،
160، 163، 172، 180، 199، 203، 219 و مابعدها، 236، 237، 242، 245، 248،
249، 256، 263، 264، 304، 313، 328، 427، 448، 598، 621، 632
تحررُ، 27، 38، 50، 62، 65، 66، 69، 70، 140، 164، 198، 577،498
تصـالب (تقالب)، 12، 13، 27، 28، 34، 154، 170، 217، 304، 359،322، 441، 448،
450 و مابعدها، 458،456، 604، 632
تطــابق، 223، 224، 246، 247، 255، 301، 302، 393، 401، 601،458
تنــاهي، 79، 94، 105، 109، 174، 235، 263، 305، 364، 395، 417،
440، 468، 469، 472، 500، 506، 521، 524، 543
تهكَـم، 178، 179، 347، 639

ث

ثقــافة، 15، 23، 55، 66، 145، 181، 194، 225، 245، 247، 289،280، 301،
308، 316، 319، 320، 325، 331، 368، 369، 397،382، 458، 466، 487، 489،
507، 512، 516، 517، 536، 540،537، 541، 542، 543، 546، 547، 559، 567،
584، 587، 622،613

ج

جدلية، 4، 8، 91، 107، 121، 133، 149، 155، 166، 173، 182، 185،184، 190،
193، 213 و مابعدها، 247، 266، 268 و مابعدها، 320،308، 342، 354، 358، 365،
530، 542، 568، 575، 586، 590،630
جنســانية، 86، 87، 149، 162، 512، 521
جنـــون، 183، 186، 222، 238، 374، 375، 380، 466، 576، 637،625

ح

حدث، 37، 38، 40، 74، 84، 88، 124، 127، 132، 143، 181، 189،196، 230، 244، 259، 261، 264، 290، 305، 316، 406، 551،529، 556، 563، 570، 580، 608، 617، 628، 629، 630، 635،632، 640

حرب، 183، 188، 504، 551، 636

حرية استواء الطرفين، 61، 63، 69،64

حضور، 13، 18، 28، 86، 129، 130، 131، 134، 146، 163، 168،170، 174، 198، 243،222 وما بعدها، 252، 264، 311، 339،338، 396، 401، 419، 466، 496، 501، 520، 569، 570، 590،627

حقيقة، 7، 14، 19، 58، 62، 68، 82، 142، 152، 189، 190، 218،194، 228، 240، 246، 257، 261، 262، 270، 278، 330، 367،356، 370، 378، 393 و مابعدها، 543، 544، 547، 548، 574،567، 635 حَولّ، 99، 147، 148، 320، 349، 448، 520، 588، 601، 616

حياة، 14، 17، 33، 41، 46، 50، 77 و مابعدها، 87 و مابعدها، 91، 92، 102، 103، 112، 114، 116، 132،120، 139، 140، 142، 163،148، 170، 180، 181، 189، 190، 193، 196، 200، 219، 226،224، 228، 230، 236، 250، 254، 261، 280، 303، 309، 346،325، 358، 372، 376، 398، 424، 463، 497، 520، 522، 546،525، 560، 590، 596، 601، 602، 625، 633، 634، 638

خ

خارج، 24، 85، 95، 155، 158، 173، 225، 232، 244، 245، 247، 272، 275، 305، 329، 408، 448، 450، 453، 479، 508، 516، 519، 533، 546، 566، 586، 587، 590، 613، 623

خلود، 127، 129، 308، 505، 519، 559، 577، 580خوف، 65، 74، 199، 253، 254، 300، 505، 519، 624، 635، 636

خيالي (تخيل، متخيلة)، 17، 59، 97، 121، 132، 149، 232، 260، 329 و مابعدها، 375، 514

خير، 46، 50، 58، 62، 69، 73، 152، 176، 177، 193، 197، 215، 216، 231، 263

د

دغمـــائية (وثوقية)، 33، 38، 115، 147، 181، 186، 187، 190، 274، 351، 355، 370، 395، 452، 547، 575، 587، 611، 631، 634، 636

دهـشة، 217، 355، 387، 607، 608، 609، 610

دوّامـــة، 133، 143، 272، 607، 625، 630، 639

ر

رغبـــة، 14، 17، 22، 65، 70، 73، 96، 112، 116، 130، 139، 164،162، 166، 176، 196، 200، 213، 216، 232، 237، 239، 255، 260، 305، 364، 423، 466، 469، 508، 518، 520، 524، 564،548، 591، 595، 605، 612، 613 ومابعدها، 614، 615، 616، 620، 623، 624، 631، 634

س

سببيّـــة (علّيـــة)، 41، 44، 58، 65، 99، 106 و مابعدها، 128، 137، 142، 260، 261، 274، 308، 320، 390، 418، 453، 457، 460، 561،558، 562، 566، 607، 621

سخريـــة، 36، 38، 307، 604

سعـــادة، 58، 73، 153، 154، 577، 584

سلطـــة، 14، 83، 100، 178، 183،181 و مابعدها، 188، 191، 234،221، 238، 339، 347، 574، 595، 618

ش

شجاعـــة، 227، 228، 267، 361، 610

شـــرّ، 58، 62، 69، 73، 193،177،152

شِعـــر، 213، 250، 284، 296، 297، 300، 310، 321، 389، 493

شـــك، شكوكية (ريبية)، 61، 268، 290، 351، 363، 390، 509، 575،568، 579، 596

ص

صراع، 27، 101، 103، 104، 117، 133، 165، 166، 170، 174، 181،177، 183، 184، 189، 197، 199، 213، 237، 370، 506، 565،550، 574، 576
صيــرورة، 20، 27، 37، 125، 130، 168، 180، 191، 224، 280، 323 و مابعدها، 335، 342، 375، 381، 415، 450، 536، 538، 557، 562، 566، 569، 576، 619

ط

طبيعــة، 13، 22، 61، 63، 67، 68، 70، 73، 74، 77، 85، 86، 92، 108، 138، 162، 225، 237، 252، 254، 272، 303، 304، 327، 397، 398، 512، 516، 523، 537، 538، 540، 541، 542، 543، 546، 573، 584، 589، 605، 613، 622

ظ

ظــاهر(مظهــر)، 221، 303، 392، 450 و مابعدها

ع

عــدم، 18، 79، 82، 83، 92، 93، 107، 113، 132، 154، 243، 420،371 و ما بعدها، 541، 591، 603، 604
عرضيــة، 6، 8، 33، 37، 136، 154، 195، 233، 261، 274، 277، 286، 291، 305، 334، 361، 363، 393 و مابعدها، 419، 518، 520، 542، 543، 547، 548، 551، 552، 555، 556، 557، 570،568، 583، 587، 591، 633، 635
عــلم، 13، 176، 215، 216، 229، 273، 274، 303، 325، 358، 373، 391، 474، 475، 497، 527، 528
عمــق، 146، 147، 197، 222، 252، 423، 450، 451، 534، 602، 605، 620، 621، 633
عنــف، 18، 36، 40، 183، 184، 187، 188، 196، 197، 199، 239، 254، 361، 494، 497، 543، 566، 576، 583، 635، 637، 640

غ

غـــاية، 73، 81، 82، 87، 105، 106، 137، 145، 176، 192، 209، 217، 226، 231، 234، 237، 261، 333، 365، 546، 560، 561، 569، 572، 575، 577

غـــربة، 52، 68، 103، 179، 277، 307، 468، 591، 595، 618

غيـــاب، 18، 56، 112، 129، 226، 243، 244، 252، 286، 401،325، 566، 570، 582

ف

فرادة، 15، 16، 25، 37، 127، 133، 163، 164، 167، 168، 171، 174،172، 175، 197، 293، 316، 327، 336 و مابعدها، 419، 439، 450، 494، 508، 566، 568

فضيلـــة، 26، 58، 59، 73، 104، 152، 177، 216، 342، 344، 405، 428، 461، 598، 599، 612

فعـــل، 17، 22، 43، 44، 50، 54 و مابعدها، 58 و مابعدها، 68 و مابعدها،83 ، 90، 93، 95، 105، 107، 124، 130، 132، 136، 141، 173، 192 و مابعدها، 197، 199 ، 200، 226، 234، 236، 250، 292، 424، 461، 521، 551، 586، 587، 588، 629، 633، 635، 636

فكـــر، 4، 5، 7، 10 و مابعدها، 17،23، 24، 27، 36، 40، 57، 63، 67،95، 96، 106، 107، 113، 121، 124،129، 138، 142، 152، 165، 188، 200، 213، 232، 240، 245، 254، 257، 267، 269، 272، 274 و مابعدها، 281 و مابعدها، 291، 313، 319، 320، 339،348، 357، 373، 392، 418، 440، 454، 464، 507، 511، 522،531، 569، 581، 585، 588، 597، 611، 618، 619، 621، 622،623، 625، 630، 631، 633، 634، 637، 640

ق

قبلـــيّ، 39، 43، 126، 141، 155، 263، 310، 381، 398 و مابعدها،456 ، 489، 585، 622، 623، 624، 632

قـــدرة، 17، 26، 49، 50، 54، 55، 59 و مابعدها، 66، 68، 69، 85، 88، 199، 227، 273، 280، 291، 453، 522

قصـــدية (قـــصْد)، 9، 106، 138 و مابعدها، 148، 205، 209، 227، 232،231، 237،
270، 280، 301، 304، 311، 316، 321، 334، 418،364، 484، 508، 517، 528
قوس قصــــديّ، 139

ك

كتــابة، 218، 225، 293، 298 و مابعدها، 344
كليّ، 25، 36، 143، 146، 150، 178، 187، 190، 196، 217، 233،224، 245، 253،
257، 259 و مابعدها، 267، 278، 288، 292،345، 352، 354، 365، 366، 369،
403، 420، 435، 439، 447،440، 466، 483، 494، 528، 555، 562، 568، 588

ل

لاتزمّــن، 117، 310، 327، 349، 610
لانهائـــيّ، 112، 114، 129، 223، 235، 286، 415، 456، 460، 469،468، 471،
497، 500، 563
لاوعـــي، 21، 63، 96 و مابعدها، 142
، 229، 238، 324، 326، 417، 418، 452، 507، 517، 623
لغــز (إلغـــاز)، 38، 52، 101، 116، 117، 147، 165، 256، 265، 290، 292، 378
، 387، 450، 464، 465، 470، 484، 508، 552، 595، 596، 601، 604، 607
ليل، 124، 252، 253، 423، 633م
مجــاز، 13، 17، 18، 22، 60، 102، 210، 306، 347، 586
محـــايثة، 24، 33، 73، 91، 93، 117، 124، 125، 144، 153 و مابعدها، 265، 288،
335، 407، 414، 417، 418، 435، 439، 456، 531
مـــركز، 13، 46، 75، 112، 113، 123، 170، 171، 379، 447، 454، 477 و
مابعدها، 511، 561، 637
مشـــروع، 82، 85، 87 و مابعدها، 94، 97، 99، 107، 117، 235، 355، 402، 404،
545، 556، 580
مطـــلق، 17، 21، 90، 92، 107، 134، 146، 155، 181، 261، 452،373، 562،
563
مفـــارقة، 12، 37، 112، 115، 117، 145، 149، 188، 230، 342، 359، 368، 387
، 401، 588، 595، 617، 633

مقـاومة، 68، 104، 195، 302، 314، 347، 636
مقـدّس، 70، 112، 217
ممكـن، 58، 59، 64، 68، 77، 87، 89، 92، 93، 105، 134، 136، 137، 393، 408، 496، 519، 526، 556، 557، 560، 631، 632، 635، 634
مـوت، 11، 46، 50، 73، 79، 80، 114، 120، 126، 148، 153، 172، 162، 198، 200، 213، 253، 254، 321، 327، 372، 376، 408، 424، 440، 504، 505، 518 ، 519، 524، 525، 565، 582، 585، 590، 608، 617، 625، 629، 631، 633، 636، 638، 639
ميتـافيزيقا، 7، 9، 36، 38، 63، 67، 80، 144، 218، 223 ومابعدها، 371، 264، 373 ، 391، 392، 408، 422، 427، 433، 440، 441، 445، 448، 454، 457، 458، 468، 470، 476، 486، 496، 497، 520، 518، 529، 539، 591، 606، 610، 615، 629، 631

ن

نثـر، 171، 296 و مابعدها، 632
نـسق، 11، 46، 66، 109، 116، 287، 417، 530، 579

و

واقـع، 67، 117، 131، 132، 142، 152، 183، 192، 197، 198، 234، 213، 237 و مابعدها، 304، 328 و مابعدها، 424، 450، 496، 556، 514، 581، 600
وجـه، 166، 253، 264، 307، 322، 402، 538

الفهــرس العــامّ

مختصرَات...7
مقدّمة..10

الجزء الأوّل

معنى الحريّة و حريّة المعنى..................................33

الباب الأوّل

معنى الحريّة...35

الفصل الأوّل

في حدّ الحريّة..37
1. إلتباس المفهوم...39
2. تحديدات قاموسية للفظ الحريّة.............................51
3. تراث مفهوم الحريّة.....................................58

الفصل الثاني

جذور الحريّة..73
1. الوضع..75
2. الحريّة و الحتمية..92

الفصل الثالث

الحريّة/التعالي..109
1. المكان و الزمان...111
2. التعالي هوية في الفرق...................................131
3. التعالي بماهو إلتباس....................................141

الفصل الرّابع

قسمة الحريّة 151

1. الإنيّة و الآخريّة..153

2. الإتيقي–السياسي..168

الباب الثاني

حريّة المعنى.. 191

الفصل الأوّل

في حدّ المعنى..193

1. معاني المعنى..195

2. بين المعنى و الماهية 202

3. المعنى–القيمة..216

الفصل الثاني

فينومينولوجيا المعنى 229

1. بلاغة الصمت 231

2. فَضاء المعنى..242

3. فينومينولوجيا الكلام..258

الفصل الثالث

حرّيـــــة المعنـــى.................................275
1. إبــداع المعنـــى.................................277
2. المعنـــى و الدلالـــة.................................290
3. الأســـــلوب.................................304

الفصل الرّابع

العقـــل الموسّـــع.................................324
1. المعنـــى و اللاّمعنـــى.................................327
2. جدليّـــة العقليّ و المعقول.................................337

الجـــزء الثاني

تبدّيـــات الحرّيـــة و المعنـــى.................................353

البـــاب الأوّل

حـــــــضور العـــالَـــم.................................355

الفصــــل الأوّل

العـــــالَـــم.................................357
1. ثـــمّة العالَـــم.................................359
2. العالَـــم-الأفـــق.................................375
3. عالَـــم المعنى و معنى العالَـــم.................................386

الفصـــل الثاني

اللّـــحم...395
1. اللّحم–العنصـــر................................397
2. الطّيـــة...406
3. الأنطولوجيـــا الإستقرائية.........................416

الفصـــل الثالث

الأرض...433
1. الأرض–الأمّ..435
2. الأرض تربـــة التّواصـــل.........................448

البـــاب الثانـــي

الحضـــور في/للعـــالّـــم..............................461

الفصـــــل الأوّل

الإنســـان و الإنســـانوية...............................463
1. النفس و الجســـد...................................465
2. الإنسان و الإنسانوية المأساوية.....................481

الفصــــل الثاني

التــاريخ..507
1. جســد التاريخ..............................509
2. التّـــواريخ....................................529

الفصـــــل الثالث

حضـــور الفلسفــة.................................543
1. التّـســآل...545
2. عرج الفلسفة/عرج الحرّية و المعنى...............559

خـــــاتمــة...573
جريدة المصادر و المراجع..........................587
كشّاف عربي-فرنسي...............................613
فهـــرس الأعـــلام...............................633
فهـــرس الموادّ...................................647
الفهـــرس العامّ..................................657

المغاربية للطباعة و النشر و الإشهار
الهاتف : 271 718 71 / الفاكس : 263 718 71

من المقدمة

ر الحرّية إشكالات جمّة كالإرادة والاختيار والحتمية والوضع والالتزام
ة وقد يثير المعنى مشكلات تبدو مغايرة للأولى كاللّغة والذّات والوعي
صل والتّأويل والحقيقة. بهذه الصّيغة تبدو الحرّية مفهوما نتداوله
رفه كطوبى ونعيشه كتجربة ويبدو المعنى مفهوما نتداوله كواسطة
هيّة ونعيشه كدلالة وبذلك يبدو الحدّ الأوّل من العلاقة منتميا إلى
ق والسّياسة بينما ينتمي الحدّ الثّاني إلى فلسفة اللّغة. فإذا برّرنا هذه
سؤالنا متعلّقا بتمفصل الأخلاق والسّياسة واللّغة وهو تمفصل لن يكون
هما كان سعينا لإغنائه. وإذا ما أضفنا إلى ذلك فهمنا لحرف
ن الحرّية والمعنى كمجرّد وسيلة ربط بين حدّين منفصلين فإنّ ذلك لن
تثبيت المفهومين وتصليدهما وتحنيطهما بحيث يستحيل بعد ذلك
لأرض المشتركة التي منها تتبجس الحرّية والمعنى ويستحيل الالتقاء
و-بونتي باسم «الكينونة البرّية». فالعلاقة التي نبحث عنها بين الحرّية
ن أن يحدّها إذن جنس القضايا المنطقيّة المتّصلة أو المنفصلة إذ
بحث في تشابك العلاقات وكثرة التّعاريق وتعدّد الحدود والملامح
ن الحرّية والمعنى وإقامة «تشريح» للموقع المتحرّك الذي ينعقد فيه
ي الإنسان. هذا الذي يؤكّد مرلو-بونتي بخصوصه في مقدّمة
جيا الإدراك الحسي كما في آخر عبارة ينتهي عندها هذا الكتاب
شبكة العلاقات والرّوابط. روابطه بالعالم وبالآخرين وبذاته.

ISBN: 9973-38-032-0
الثمن: 25.000 د
9789973380326
...ع نهج القيروان. 3000 صفاقس
...مهورية التونسية. الهاتف : 74226.447